ACTES DU COLLOQUE INTERNATIONAL

RENÉ GUENON et l'actualité de la pensée traditionnelle

Sous la direction de René ALLEAU et Marina SCRIABINE



(Cerisy-la-Salle : 13-20 juillet 1973).

NADJMOUD-DINE BAMMATE

DISCOURS INAUGURAL

Pour René Guenon, la vérité s'impose par elle-même, de par sa propre évidence intellectuelle. Aucune place n'est laissée à la force persuasive d'un individu, à l'habileté dialectique d'un auteur. Rien ne doit ternir le clair miroir de ce qui est. La pensée, non pas de Guenon, mais qui passe à travers lui, ne reconnaît en fait pas d'auteurs, à peine des interprètes. Elle procède par transmission exacte et rigoureuse. C'est en cela même qu'elle est traditionnelle. Guenon se voulait non pas un penseur mais un porte-parole. Il entendait non pas édifier son œuvre, mais s'effacer derrière la transmission la plus fidèle.
De même, cette pensée n'a pas à être actuelle, pas plus d'ailleurs qu'elle n'a besoin d'être située dans l'histoire, mais elle est de tout temps, pareille à elle-même, et peut s'actualiser, à tout moment, en l'être qui la perçoit. En ce sens, ce n'est pas le langage, l'élaboration d'une doctrine, qui est œuvre personnelle et acte de création, mais l'expérience même de la vérité en celui qui l'intériorise. Et en ce point nous sommes hors de tout discours. Les positions par lesquelles Guenon récuse toute qualité de philosophe, d'orientaliste ou d'écrivain qu'on serait tenté de lui attacher, rejette par avance toute appréciation subjective et s'efface comme individu devant la métaphysique, rendent notre discussion d'aujourd'hui plus que paradoxale. Nous voici donc réunis pour traiter de René Guenon. Déjà on peut voir poindre les thèmes classiques : l'interrogation sur l'homme, sa psychologie, ses rapports à l'œuvre. Une telle critique, périmée en soi, apparaîtrait ici hors de propos ; plus encore elle serait un contre-sens.
II n'en reste pas moins que cette vie sans événements extérieurs et retirée, comme gommée du monde, se présente comme l'une des grandes aventures spirituelles de notre temps. Et cette œuvre sans auteur, ésotérique dans tous les sens du mot, est une des forces agissantes, en profondeur, de cette époque.
C'est pourquoi, malgré le paradoxe, et sans mêler ce qui doit demeurer distinct, certains parleront ici de métaphysique et aussi de Guenon.
Avant d'entrer dans le vif du débat, je voudrais non pas vous présenter René Alleau mais vous dire les liens qui, partant de René Guenon, m'unissent à lui.
Un de nos amis communs, Albert Gillou, m'avait demandé une photographie où je me trouvais aux côtés de René Guenon, le dernier jour où je l'ai vu. C'était dans son jardin, au moment du départ, Guenon nous fit revenir dans la maison,

appela sa femme et ses proches dire la prière traditionnelle musulmane de protection pour les voyageurs. II me dit de revenir. Je suis revenu le jour de son enterrement. Il ne m'a jamais quitté. Cette photographie a fixé un moment qui m'est cher. L'homme qui me l'a demandée est celui par lequel j'ai pris contact avec René Alleau.
La rencontre avec Alleau, par une chaîne d'amitiés et de transmissions rejoint donc pour moi cette journée de la dernière bénédiction reçue de René Guenon. Je passe la parole à René Alleau sachant qu'au-delà des idées et connaissances, il y a un lien profond, ressenti par la seule intuition, qui nous rattache. Nous savons également qu'il est particulièrement qualifié au sens plein, au sens.......................

Discussion

N. BAMMATE. — Avant d'engager le débat, je voudrais remercier au nom de tous René Alleau pour une entrée aussi lucide et compréhensive dans le vif du sujet et j'aimerais également mettre en évidence deux points de son exposé qui me paraissent se référer l'un à la méthode à suivre dans les discussions à venir, l'autre à leur finalité. En ce qui concerne la méthode, j'ai été impressionné, comme beaucoup d'entre vous certainement, par le fait que M. Alleau s'est placé immédiatement au niveau central des principes. Et c'est à partir d'une position synthétique, méthode tout à fait guénonienne, que l'on pourra par la suite rayonner vers les applications particulières. C'est le concept même de tradition auquel M. Alleau a consacré son introduction et à partir duquel les aspects particuliers des traditions diverses, leurs différentes formes, leurs différentes applications vont être discutées. C'est donc une prise de position essentielle à laquelle il nous invite, et j'espère que le débat maintiendra le point de référence ainsi fixé. Il est remarquable que dans cette introduction, le nom de René Guenon lui-même ait été à peine prononcé. Ceci est également très guénonïen : l'individu s'efface derrière l'être, derrière la vérité traditionnelle. En commençant ainsi par le principe même de la tradition, on se trouve véritablement placé de la manière qui convient pour aborder ces quelques jours de réflexion à propos de René Guenon.

Deuxième point qui, lui, se rapporte non pas à la méthode mais aux finalités de cette réunion : M. Alleau, en fait, nous propose un dépassement encore plus hardi que je ne l'imaginais. Il ne s'agit pas seulement de comprendre, mais d'opérer. C'est-à-dire qu'il nous invite non seulement à comprendre la signification du message métaphysique de René Guenon, mais également à en évaluer la portée, la signification et les possibilités opératoires sur le monde moderne. S'il est un fait évident, c'est que les événements qui sont intervenus depuis que Guenon a écrit ses dernières lignes, n'ont fait que confirmer ses analyses critiques de la société moderne. Donc il ne s'agira pas seulement dans les journées qui viennent d'un acte de piété, d'un acte de foi, de la reconnaissance d'une œuvre qui nous a nourris, mais il s'agira également de s'interroger — et c'est ce à quoi nous a invité M. Alleau — sur ses possibilités traditionnelles dans la situation actuelle du monde moderne. C'est dire que chez M. Alleau, le cognitif est étroitement lié à l'opératoire, auquel il nous invite. Après ces deux remarques initiales, je voudrais également rappeler que nous avons une série de questions déjà posées, de manière très lucide et pénétrante,

par Marina Scriabine dans son texte de présentation du Colloque. Il faudra les garder à l'esprit dans la suite de ces entretiens.

J.-P. LAURANT. — Identifiez-vous ésotérisme et tradition?

R. ALLEAU- — Je pense qu'on peut séparer les deux termes. N'y a-t-il pas transmission d'une influence spirituelle, dans l'idée de Guenon?

J.-P. LAURANT. — Dans l'idée de Guenon, oui.

R. ALLEAU. — J'ai lu l'«Ésotérisme chrétien» d' Antoine Faivre, dans l'Histoire des religions de la Pléiade, et, à mon avis, subsistent des points d'interrogation, justement sur la signification de l'ésotérisme. On ne peut se contenter d'approches classiques, (antérieur opposé à extérieur), c'est un peu sommaire. Il y a certainement une recherche à entreprendre en commun, d'abord à partir de ce que dit Guenon, ensuite à partir de nos propres réflexions. On a réduit l'ésotérisme à un contenu, et on a fait la critique du contenu non pas en se plaçant au point de vue ésotérique, mais dans une perspective philosophique. Une erreur que commettent de nombreux auteurs : faire une critique de l'histoire de la philosophie en croyant faire une critique de l'ésotérisme. Cela n'a aucun rapport, parce que la tradition ésotérique ne sépare pas l'idée du «transmetteur» de l'idée. C'est une herméneutique totale, vivante et vécue, ce n'est pas une interprétation seulement intellectuelle. S'il en était ainsi, on ne voit pas à quoi servirait une nouvelle naissance, une initiation. On ne voit pas comment une expérience profondément ontologique, dans le sens de l'être total, serait nécessaire s'il ne s'agissait que de l'acquisition intellectuelle d'un système. On arrive ici au domaine du caché, de l'enseignement qui n'est pas donné mais «re-créé», domaine qui se rapproche de la vie profonde et secrète. Le vrai secret est incommunicable, car la plénitude n'est pas communicable intellectuellement.

M. Jean-Pierre Teste me pose une question sur «les groupes de métiers itinérants, la tradition, le passage du nomadisme à ce qu'on a appelé le nomadisme dévié». S'agit-il, répondrai-je, par exemple de ta situation de la communauté des forgerons africains, qui se tient en général à l'extérieur des autres groupes, tenue à l'écart et en même temps liée à tout ce qui touche à la vie magique, à la fois admirée et redoutée. S'agit-il d'un nomadisme dévié? Je me suis toujours posé la question. On peut aussi prendre l'exemple de la sorcellerie : le sorcier, personnage ambivalent, craint et envié à cause de ses pouvoirs. On ne le tue pas toujours, on se contente parfois de le persécuter. J'ai l'impression qu'en Afrique, d'après ce que j'ai observé au Cameroun chez les Pygmées, une partie des métallurgistes d'autres groupes ethniques et certaines sociétés secrètes liées aux forgerons, avaient des traditions profondément archaïques, plus anciennes que les communautés africaines superposées à celles-là. C'est ce qui peut expliquer non pas un nomadisme dévié, mais un nomadisme ressenti comme une certaine menace, menace presque permanente pour l'équilibre de la communauté.
Passons à une question de Mile James : «Vous avancez que la notion guénonienne de tradition se limite à l'aspect sacré. Il ne faut pas oublier que pour Guenon la civilisation traditionnelle est un tout. Tout est sacré.»

Il s'agit de la différence entre tradition et coutume, entre sacré et profane. Est-ce bien cela? J'ai dit que dans les civilisations traditionnelles, il n'y a pas de spectateurs. Il n'y a pas cette distanciation qui supposerait qu'une partie des éléments d'une communauté puissent se placer en dehors d'elle. Or la fête est vraiment la dynamique de cette communauté traditionnelle. C'est notre désagrégation complète du sens de la fête qui juge notre civilisation. Il faut avoir connu, dans les communautés de type traditionnel, en Afrique par exemple, ce que représentent une danse, une fête locale, pour comprendre que nous n'en avons plus la moindre notion. Oui, tout est sacré dans les civilisations traditionnelles. Mais on peut quand même, sur le plan de la méthode, maintenir une certaine différence dans l'approche des problèmes, sur le plan religieux, le plan ésotérique, le plan philosophique. C'est loin d'être simple.

Quant au problème des différences entre traditions et coutumes, pour moi les traditions au pluriel sont inséparables des coutumes dans les civilisations traditionnelles. Sur le plan du *transmittere,* je crois que les coutumes ont nécessairement des aspects traditionnels. Dans certains cas, on peut dire qu'il n'y a pas une seule coutume qui n'ait une racine sacrée. Même celles qui semblent les plus éloignées de l'approche initiatique, en réalité s'y rattachent. En ce qui concerne la différence entre le sacré et le profane, l'approche de Rudolph Otto, dont je vous ai parlé tout à l'heure, me paraît très valable : ce qui est sacré est le «tout autre», le «numineux». L'histoire telle qu'elle est comprise par l'humanisme classique ne reconnaît pas la nature du Sacré, puisque c'est le «tout autre». Donc il n'y a pas de critique historique du «tout autre». Et c'est à la fois la force et la faiblesse du Sacré : on ne peut le critiquer, mais on n'en peut rien dire. Il est ressenti. Le Sacré lui-même, n'étant pas spéculatif, nous contraint à l'opératif. C'est parce que la philosophie reste dans le domaine spéculatif que nous ne pouvons franchir le pas entre la philosophie et l'initiation. Alors que dans la Maçonnerie initiatique, celui qui participe vraiment aux travaux de la loge effectue des opérations rituelles sans cesse «recréées». Le problème est le même pour l'Eglise. Si l'assemblée ecclésiale ne «recréée» pas sa sanctification à tout moment de son histoire, d'où vient sa tradition? D'un contenu doctrinal? Quelle différence présente-t-il avec d'autres systèmes? L'assemblée de l'Église n'a de raison d'être que dans la mesure où elle est une sanctification permanente. Il semble qu'on ait complètement perdu cela. On le voit même dans l'abandon de la liturgie, et Marina Scriabine en parlera certainement. La solidarité théurgique par l'intermédiaire du langage liturgique est un principe fondamental. Dans les religions antiques, le sumérien est resté la langue liturgique pendant plus de vingt siècles, puisqu'elle a duré jusqu'au Ve ou IVe siècle A.C.N. Le sumérien n'était plus compris de personne mais restait la langue liturgique. C'est un exemple qui pose un problème capital, même sur le plan de la théorie.

M.SCRIABINE. — Sur l'aspect guénonien de la question de Mlle James : Guenon lui-même disait que dans une société traditionnelle tout est sacré, mais il disait aussi que nous en sommes maintenant très loin et que, en fait, le profane domine dans nos sociétés; il nous faut, me semble-t-il, maintenir cette distinction et l'approfondir. Dans une civilisation idéale, telle qu'elle doit être, il y a des degrés du Sacré, mais il n'y a pas de profane absolu. Nous en sommes très loin et Guenon le reconnaissait.

R. ALLEAU. — On pourrait dire que rien n'est sacré dans nos civilisations.

M.SCRIABINE. —.Naturellement, nous sommes à la fin d'un cycle, du Kali-Yuga.

R. ALLEAU. — On en arrive à un paradoxe assez étrange : en supprimant le «tout autre», on supprime la liberté. Le «tout autre», c'est une réserve de liberté, puisque c'est une réserve d'indéfinition. Sur les documents et papiers d'identité destinés à la police, celle-ci exige justement de commencer par la détermination. C'est pourquoi notre but est essentiel, car il faut craindre la tyrannie universelle qui portera sur tous les plans de l'être, une tyrannie universelle essentiellement bienveillante, optimiste, avec des assurances tous risques dans tous les domaines.

Mlle GIRARD. — Et même, dans les sociétés actuelles, on supprime la mort.

R. ALLEAU. — Oui, parce que c'est désagréable. La maladie est inconvenante. La souffrance fait scandale. Pas de risque de procréation, de vieillesse, de solitude, alors que la plus haute réalisation possible s'accomplit dans la solitude. Il faut revendiquer le droit à la solitude comme au silence, comme on doit revendiquer les droits à l'anonymat.
M. Kelkel me pose une question bien difficile : «L'antinomie entre le *faire être* et l'être. L'homme peut-il faire être? Je crois que cela peut être éclairci par M. Bammate.

N. BAMMATE. — C'est au centre même du débat qui nous est proposé.

R. ALLEAU. — M. Bammate en traitera demain, et nous y réfléchirons ensemble. Je voudrais maintenant vous proposer une approche du «faire être», approche centrée sur l'importance de l'indicible spontanéité, totale, première, qui opère non seulement à la base de tout ce qui existe mais de tout ce qui peut être. C'est une notion qui ne rentre absolument pas dans les catégories philosophiques occidentales. Elle intervient dans la tradition alchimique, à un certain point; on peut dire que c'est l'opération de l'âme universelle du monde et de l'Esprit Saint. Ne craignons pas de prononcer le mot. Dans ta prière chrétienne, il est dit qu'on *prie l*'Esprit Saint *d'envoyer un rayon* céleste pour nous éclairer. Je crois, mais c'est là un point de vue personnel, que nous n'avons pas encore eu la Révélation de la Troisième Personne. D'ailleurs, il n'y a pas d'autel au Saint-Esprit. Donc le «faire être» dans le domaine alchimique, est l'essentiel de l'œuvre, c'est la descente de l'Esprit Saint. Or cette descente ne peut être opérée sans la plus-que-perfection. Il ne convient pas d'être parfait, mais d'être plus-que-parfait car la perfection seule ne suffit pas. Or les alchimistes affirment, et c'est un point très important, qu'il faut chercher la plus-que-perfection non pas dans les choses parfaites, mais dans les choses imparfaites. Les choses parfaites sont déterminées par leur perfection à ne pouvoir se dépasser elles-mêmes, tandis que l'imperfection n'a pas achevé son cycle que l'Art peut porter au-delà d'une perfection naturelle. Et c'est ici que l'An achève la Nature, en allant plus loin que la perfection prévue dans les conditions naturelles. *Là volonté de plus-que-perfection se relie au débordement de la Miséricorde.* Et celui-ci, qui comprend une possibilité de dépasser le parfait, s'inverse et doit être recherché dans l'imparfait. C'est dire que c'est dans le fini qu'il faut trouver le plus-que-parfait. Là, je me sépare du point de vue de Guenon : pour moi, la perfection doit être cherchée dans ce qui est imparfait, c'est-à-dire dans ce que nous refusons tous les jours, notre imperfection. C'est

une voie de l'Art, une voie de l'homme, il n'y a pas de voie humaine sans l'Art. Il faut le répéter : l'homme c'est l'Art. Ce n'est pas la science qui fait l'homme, c'est l'Art, et l'Art *ouvre* la voie vers l'infini, dès la préhistoire. On ne peut pas dire ....

anciennes civilisations se faisaient de l'être. Il y a notamment un hymne à Amon (datant d'avant la réforme d'Akenaton) qui est la négation la plus puissante, la plus absolue, de toute image de la divinité; il faudrait analyser les notions et les formes verbales d'«être» et «ne pas être». Il y a actuellement de grands égyptologues qui pourraient le faire, mais qui ne s'intéressent pas à la question.

N. BAMMATE. — Puisqu'on parle de vocabulaire, je puis apporter encore une indication : c'est qu'en arabe également, le verbe être est très rarement employé. Dans son sens fort, il est essentiellement utilisé pour Dieu, pour l'action divine. Mais y a-t-il d'autres questions suscitées par le dialogue?

M. KELKEL. — Peut-être pourrait-on revenir à cette notion de «faire être»...

N. BAMMATE. — Cette notion apparaît dans la forme traditionnelle que représente l'ésotérisme islamique, et surtout dans les thèmes qui ont le plus préoccupé René Guenon par rapport à l'Islam, c'est-à-dire ceux de l'unité de l'être, de l'unicité de l'existence, de l'homme universel. Je serai donc amené à en traiter, mais par rapport à une forme déterminée, l'ésotérisme islamique, et peut-être pas tout à fait dans le sens de la question que vous venez de poser. Mais je pense qu'au cours des débats, on sera amené à plusieurs reprises à revenir sur ce problème. Y aurait-il d'autres questions?

Mlle HURARD. — Il me semble que nous approchons du problème de la définition de l'initiation. A mon sens, il y a deux points : transmission de la tradition par l'initia-de l'initiation. A mon sens, il y a deux points : transmission de la tradition par l'initiateur, message reçu par l'initié. Ne pourrait-on dire que dans la démarche de l'initié, il y a «faire être» de la part de ceux qui lui transmettent les moyens de s'initier?

R. ALLEAU. — On sera naturellement amené à parler de l'aspect opératif de l'initiation, aspect tout à fait capital. La grande difficulté demeure que nous vivons dans une époque où des réalités relativement simples, réalités de la foi, de la pratique religieuse, réalités initiatiques, sont presque oubliées. Il ne faut pas croire qu'on a d'un côté une Église délabrée, de l'autre une Maçonnerie florissante. A aucune époque, l'effort n'a été si difficile qu'à la nôtre, non pour comprendre entièrement, mais simplement pour comprendre quelques bribes de ce qui était compris assez facilement il y a encore quatre ou cinq siècles. Il a été dit que celui qui manquera un iota de la loi au commencement du cycle sera perdu, et que celui qui, à la fin du cycle, en accomplira un iota sera sauvé. Accomplir même un iota, c'est tout ce que l'on peut faire maintenant. Quant au «faire être» de l'initiateur dont parle Mlle Hurard, j'aimerais mieux dire le «faire être» de la communauté qui initie.

Mlle HURARD. — Quand je dis initiateur, j'entends le pluriel.

R. AIXEAU. — Et naturellement, l'influence transmise par la communauté est essentiellement opérative, c'est-à-dire qu'on peut être indigne de recevoir l'influence bien qu'elle n'en soit pas moins transmise de façon irréversible. C'est comme la bénédiction dans la Bible : une fois proférée, on ne la reprend pas. Pensez à la bénédiction de Jacob. L'opération, puisque vous parlez du «faire être», vient de la nature même de l'influence qu'elle porte, cette influence spirituelle qui ne peut être transmise que par l'intermédiaire de certains symboles, qui fait que le *sum-balein* est lancé. Si bien que lorsqu'on touche au symbole et au rite, on «désoriente» l'influence, et on peut même la changer complètement de sens. D'où le côté «contre-initiatique», dont vous parlera Marina Scriabine, de tout ce qui fausse les symboles et les rites.

P. WARCOLLIER. — II me semble avoir compris que pour M. Alleau, son «faire être» s'insère dans ce que vous avez appelé le «faire être» culturel, social. Un grand traditionnaliste comme Guenon parle d'un «faire être» qu'il faut penser hors du temps, au-delà des formes et non plus dans le conditionné. Comment comprendre Guenon sans croire que ce «faire être» passe par ce que l'on refuse toujours, c'est-à-dire la mort? La société initiatique, par définition, commence par la mort. Par conséquent, le «faire être» des sociétés initiatiques et des sociétés traditionnelles se place d'emblée dans la mort, par la mort, et à travers la mort, dans la vie.

R. ALLEAU — M. Bammate nous parlera certainement de ce point très important dans la perspective islamique : la capacité de résurrection.

N. BAMMATE. — Cela correspond à la profession de foi, à la structure même de la *shahâdah,* la profession de foi de l'Islam.

J.-P. TESTE. — Je me demandais si nous n'abordions pas en fait, par des voies détournées, le problème de la transcendance et de l'immanence. Le «faire être» ne correspond-il pas finalement à la réception d'une certaine immanence?

R. ALLEAU. — Cela nous entraînerait bien trop loin actuellement, car on n'y peut répondre qu'à partir de définitions pour lesquelles sont nécessaires un vocabulaire guénonien et un vocabulaire philosophique. Cependant, je puis vous dire que je crois personnellement que la transcendance n'a pas de sens si elle n'est pas incarnée. Je crois que c'est alors une intelligibilité possible, ou plutôt une approche réelle de l'intelligibilité. La faire descendre c'est aussi la faire monter. Dans la tradition alchimique, on fait descendre pour faire monter, alors que le mouvement métaphysique est à peu près inverse.

J.-P. TESTE. — Ne pensez-vous..pas qu'il y ait simultanéité entre l'ascension et la descente?

R. ALLEAU. — Je veux dire que la réalisation métaphysique semble faire confiance à l'intelligibilité, au sens classique du terme, l'intelligibilité des principes, pour faire rayonner la seule réalité qui soit, la réalité qui écarte les nuages de l'ignorance. Mais dans la pensée de Guenon, ce n'est pas l'individu qui se réalise, c'est le principe à travers 1'individu. Ceci, à mon avis, est en

désaccord avec la tradition chrétienne, car la distinction entre l'individu et la personne chez Guenon est différente de la notion de personne dans le christianisme.

J.-P, TESTE. — Puis-je revenir au iota? Dans le Coran, il est dit qu'au début du cycle, il faut respecter les neuf-dixièmes de la Loi, tandis qu'à la fin des temps, le croyant devra en respecter seulement un dixième pour être sauvé. Alors se pose la question de savoir si on peut arriver à définir ce qu'est ce dixième?

N. BAMMATE. — Ce que vous venez d'évoquer là est non seulement un *hadith,* une tradition remontant au Prophète, mais c'est également la justification même de l'Islam et de la révélation musulmane, en tant que forme traditionnelle pour le *kali-yuga* et l'accomplissement des temps. C'est le iota qui dans l'âge de la déchéance est peut-être le seul nécessaire pour le salut. Ceci peut également apporter un élément de réponse à la question : pourquoi Guenon s'est-il fait musulman? L'Islam lui-même, par rapport à la tradition primordiale, représente ce iota qui subsiste à la fin des temps.

P. WARCOLLIER. — Ce qui a attiré mon attention, c'est que M. Teste semble tenir à une certaine unité entre montée de l'un et descente de l'autre. Toute la spiritualité semble montrer l'identité de la montée et de la descente. Alors que j'ai été très frappé, en lisant un ouvrage de Henry Corbin, par l'extrême importance qu'il donne au «retard», un certain retard dans la réalisation spirituelle recherchée par l'être, ce retard qui est à la fois sauveur et ange exterminateur. Il permet de trancher, d'envoyer les uns à gauche, les autres à droite. Ce retard revêt ainsi une importance exceptionnelle dans les sociétés traditionnelles, tandis que la philosophie voudrait l'effacer.

N. BAMMATE. — Sur ce retard, il y a deux paraboles, qui ne figurent pas simplement dans la coutume musulmane, mais dans le Coran même. L'une, c'est la parabole de Moïse partant à la recherche de la jonction entre les deux mers — la vision unitive des contraires. Il part en voyage, et dans le Coran on évoque le moment où il campe et veut faire cuire un poisson. Mais le poisson sort du feu, se jette à l'eau et prend lui-même le chemin de la mer. Moïse continue son voyage, et il ne s'aperçoit de rien. Puis, avec retard, il se rend compte qu'il avait déjà rencontré la jonction des deux mers sans le remarquer- L'esprit, symbolisé par le poisson, tout seul, spontanément, était parti vers l'union, mais l'être dans sa densité ontologique avait eu un temps de retard. Moïse revient en arrière, et c'est par une conversion, une *métanoïa,* qu'il rejoint l'esprit qui s'était libéré. Voici donc une parabole qui vient illustrer le thème du retard. Il y en a un autre exemple plus complexe : c'est de nouveau Moïse et le prophète Khidr, qui représente, par la racine même de son nom, «verdeur», la création fraîche, toujours renouvelée, l'instant éternel. Khidr est l'initiateur de Moïse qu'il accompagne dans un voyage initiatique. Ils rencontrent toutes sortes d'événements, de symboles, et chaque fois Moïse essaie d'en deviner l'interprétation. Il assaille de ses questions Khidr, qui lui répond : «Il est trop tôt». Moïse tente de freiner son impatience. Sans cesse, un symbole est proposé, puis disparaît et l'on passe à un autre symbole. Aucune explication n'est donnée. Là encore, comme dans la parabole précédente, c'est au moment où le voyage est accompli, où Khidr retourne dans sa demeure, où Moïse semble livré à la solitude, c'est à ce moment que de nouveau, par cette métanoïa, ce retour, cette conversion dont nous avons parlé qu'il s'aperçoit que tout lui avait

déjà été donné. Dans les deux cas, il y a ce retard, et la perception s'opère non par la saisie d'une vérité qui est trop brûlante, trop essentielle pour être saisie, mais par un retour sur lui-même, par un *dhikr,* un souvenir. Ces deux paraboles coraniques rejoignent très exactement ce que vous venez de dire.

N. BAMMATE. — Voici encore deux indications nouvelles sur les sources de l'œuvre de Guenon.

M. SCRIABINE. — Ceci ne concerne pas directement les sources, mais l'attitude de René Guenon envers de soi-disant disciples, et coupera court pour le restant des débats à l'idée qu'il y a, ou n'y a pas, de disciples «orthodoxes» de Guenon. Ce texte se trouve dans le numéro de novembre 1932 du *Voile d'isis,* p. 444. C'est une grande note figurant après un compte-rendu :

«Nous prions nos lecteurs de noter : 1° que, n'ayant jamais eu de «disciples» et nous étant toujours absolument refusé à en avoir, nous n'autorisons personne à prendre cette qualité ou à l'attribuer à d'autres, et que nous opposons le plus formel démenti à toute assertion contraire, passée ou future.

«2° que, comme conséquence logique de cette attitude, nous nous refusons également à donner à qui que ce soit des conseils particuliers, estimant que ce ne saurait être là notre rôle, pour de multiples raisons, et que, par suite, nous demandons instamment à nos correspondants de s'abstenir de tout question de cet ordre, ne fût-ce que pour nous épargner d'avoir à y répondre par une fin de non-recevoir.

«3° qu'il est pareillement inutile de nous demander des renseignements "biographiques" sur nous-mêmes, attendu que rien de ce qui nous concerne personnellement n'appartient au public, et que d'ailleurs ces choses ne peuvent avoir pour personne le moindre intérêt véritable : la doctrine seule compte, et devant elle, les individualités n'existent pas.»

Cette troisième consigne, nous sommes en train de l'enfreindre d'une façon scandaleuse. Mais je crois qu'après cela, la question des disciples est réglée. M. Laurant a, m'a-t-dit , confirmation de ceci.

J.-P. LAURANT. — Oui. Dans une lettre de 1949 à F. Galvâo, Guenon résume les difficultés qu'il avait eues en France avec des groupes qui se réclamaient de lui. Il dit d'une façon très nette : «...car je ne connais pas de pire calamité que d'avoir des disciples.»

N. BAMMATE. — Après cette mise au point, je pense qu'on peut reprendre le dialogue.

M.SCRIABINE. — Dans la biographie de Guenon, trouve-t-on des périodes où il y ait un trou, un blanc? Si oui, quelle est son importance, et quand se situe-t-il?

J.-P. LAURANT. — Non. Certaines biographies en font mention, mais ce n'est pas de l'ordre du mystère; l'origine en est Aliar Olivier qui avait vu Guenon au Caire et avait inventé un épisode de disparition rituelle. Cependant, on ne sait pas grand chose du voyage de Guenon en Algérie. J'ai eu l'occasion de lire des lettres de Mme Guenon envoyées depuis Mostaganem, elles donnent très peu d'indications. Visiblement, il a eu peu de contacts avec le milieu musulman.

R. ALLEAU. — Une question sur le plan purement biographique : Guenon a été

en rapport quelques temps avec Mme Dina qui, si je ne m'abuse, était une McCormick. Il a séjourné avec elle en Alsace pendant trois mois, je crois, et a projeté une édition de livres, de textes soufis notamment. Ce serait intéressant d'avoir des précisions à ce sujet.

N. BAMMATE. — Le projet d'édition était en effet sérieux, mais il a été interrompu et n'a pu être repris. Mais ce qui est intéressant, c'est le contraste entre la qualité et l'importance des textes qui allaient être publiés dans cette collection — par exemple des extraits d'Ibn Arabî, d'Al-Jîlî sur l'Homme Universel et d'autres textes essentiels de l'ésotérisme islamique, dans la ligne des articles d'Abduf Hadi dans le *Voile d'Isis* — et nombre de fascicules d'une qualité très discutable qui figuraient aussi à côté de textes fondamentaux dans la bibliothèque de René Guenon au Caire. On est frappé par la quantité d'impasses et de fausses pistes, d'abîmes même que Guenon a frôlés dans sa jeunesse et qu'il a pu éviter. Au fond, il a pris conscience à une époque ou les sectes théosophiques, les interprétations pseudo-spiritualistes ou occultistes foisonnaient. Il n'a pas évité ces milieux, il les a côtoyés, plus encore, il y a figuré. Remarquez la médiocrité du matériel qu'il avait à sa disposition, souvent de seconde ou de troisième main, et la valeur infaillible de ce qu'il en tire. C'est parfois une note géniale qui vraiment produit une espèce de transsubstantiation de la matière qui lui a été donnée. On se pose à nouveau la question : d'où tient-il la qualité de ses données, sa sûreté doctrinale, si ce ne sont pas les rencontres ou les ouvrages qui les lui ont apportées? Mais cela justifie l'affirmation que «Guenon n'a pas pu fonder toute sa vie sur une supercherie». Pour essayer d'expliquer cette rigueur doctrinale et cette fermeté de jugement, il faut prendre au sérieux ce que Guenon affirme lui-même : qu'il a rencontré des maîtres. Et le fait qu'il ne les nomme pas n'est sans doute pas simplement un respect formel de ésotérisme, mais rejoint quelque chose de fondamental : seule compte la doctrine métaphysique, et celui qui la transmet n'a pas de consistance psychologique ou humaine appréciable par rapport à cette vérité. C'est par rapport à cette position, et non par je ne sais quel souci d'occulter ses sources, qu'il faut expliquer le silence de Guenon, accompagné de l'affirmation que ces sources existaient et qu'il s'agissait de transmission directe autorisée. En tout cas, il me semble qu'après ce que nous avons entendu sur les contacts et les sources connues de Guenon, on pourrait en déduire *a contrario* l'authenticité des rencontres personnelles et directes avec les transmetteurs des traditions orientales. Rien d'autre ne pourrait expliquer sa sûreté doctrinale.

R. ALLEAU. —Ce qui me frappe particulièrement, c'est l'âge relativement jeune auquel Guenon semble parvenir à une certitude. Il ne change que sur des points secondaires.

N. BAMMATE. — Ce que je veux souligner aussi, quelles que soient les autres sources utilisées, c'est l'absolue authenticité traditionnelle, la qualité sans faille des textes musulmans auxquels il se réfère. Il n'y a rien qui soit de seconde main, ou qui soit périphérique par rapport à la voie centrale des *larîqah,* dans les sources musulmanes de Guenon.

R. ALLEAU. — Le *Symbolisme de la Croix,* pour autant que je sache, fait état, et ce sont les propres paroles de Guenon, de son rattachement à l'Islam en 1912. Et à partir de 1912 je suis tout à fait de votre avis : on a l'impression que la qualité de l'information de Guenon est sans commune mesure avec ce qui l'a

précédé. Il y a quand même quelques variations. Mais les clés qu'il a reçues sont celles tout à fait authentiques d'un maître «vrai». A propos des sources, on pourrait peut-être parler d'Aguéli, qui a eu un rôle important?

N. BAMMATE. — Je n'ai pas pu connaître Aguéli, mais j'ai rencontré son compagnon, Enrico Insabato. Il est parfaitement confirmé qu'Aguéli — sur la personnalité de qui, a priori, on pourrait porter quelques réserves d'amateurisme, d'esthétisme, de subjectivité — a quand même reçu une initiation par la *Chadliya,* qui est une *tariqah* d'une authenticité spirituelle indéniable.

R. ALLEAU. — Reliée directement à Ibn 'Arabî.

N. BAMMATE. — Exactement. C'est pourquoi j'ai plutôt l'impression que la transmission pour Guenon était venue par l'intermédiaire de cette *tarîqah.* Cela correspond d'ailleurs à la place centrale qu'occupe Ibn 'Arabî, avec la théorie de l'unité de l'être et de l'unicité de l'existence qui est au centre même de tout ce que Guenon a écrit.

R. ALLEAU. — C'est en 1921, n'est-ce pas, qu'il écrit L' *Introduction générale aux doctrines hindoues.* Je me suis toujours posé la question : pourquoi y a-t-il eu ce décalage de neuf ans entre son rattachement à l'islam et un exposé touchant la philosophie de l'Inde?

J.-P. LAURANT. — Oui, il ne s'intéresse alors qu'aux Indes. D'ailleurs, certains témoignages montrent qu'il voulait s'embarquer pour les Indes quand il s'est arrêté au Caire. Les contradictions abondent : il cherche du côté de l'Église catholique au moment même de ce rattachement à l'Islam par Aguéli. Là, du point de vue biographique, il y a quelque chose d'assez curieux.

Mlle HURARD. — Pouvez-vous préciser la carrière maçonnique de Guenon? Sa longueur? Était-il assidu aux réunions?

J.-P. LAURANT. — Les renseignements sont peu nombreux. Il a commencé par entrer dans des organismes maçonniques irréguliers, par l'intermédiaire de Papus, rite de Memphis-Misraïm et rite national espagnol; après l'affaire de l'Ordre du Temple, il est entré à la loge Tbébah de la Grande Loge de France. Il y était encore en 1912, son nom est mentionné dans un compte-rendu. La conférence de Guenon le 4 avril 1912 à la loge Tbébah montre d'ailleurs des tendances assez inattendues. Ensuite il devient rédacteur à la *France anti-maçonnique.*

R. ALLEAU. — Il faudrait rappeler aussi que Guenon a été reçu, sous le nom de Palingenius, dans l'Église gnostique, à laquelle appartenait Champrenaud et Pouvour-viîle, le premier comme «évêque» de Versailles.

J.-P. LAURANT. —En mentionnant les sources, j'ai oublié de citer les *Enseignements secrets de la Gnose,* un petit livre très intéressant de Champrenaud et Pouvourville sous les noms gnostiques de Simon et Théophane. Pour Guenon, c'est au début de 1912 que se consomme la rupture avec les milieux gnostiques. Au cours des années suivantes, il collabora de plus en plus régulièrement à la *France anti-maçonnique* et, en 1914, il devait hériter du

journal et en devenir Je rédacteur en chef. Mais la guerre mit fin à cette publication. Cependant, en 1913, il a publié en même temps un compte-rendu sur l'enseignement initiatique dans *Le Symbolisme* d'Oswald Wirth. Mais il n'y a pas contradiction pour Guenon, il a l'air de trouver cela naturel.

Dr SCHIVETZLER. — Je ne suis guère compétent en ce domaine, mais pour autant que j'ai pu lire les articles réimprimés dans les *Études sur la Franc-maçonnerie et le Compagnonnage,* les contributions de Guenon à la *France anti-maçonnique* n'étaient pas anti-maçonniques, et visaient bien au contraire à restituer, à l'égard d'un public qui avait sur la Maçonnerie une idée fausse, celle de la polémique anti-maçonnique du temps, une information objective.

N. BAMMATE. — II s'agissait dans ces articles, dont j'ai lu quelques-uns, d'expliquer au public que la Maçonnerie ne correspondait pas à l'image superficielle qui était donnée d'elle. Il s'adressait en outre aux maçons en les appelant à ne pas laisser échapper ce qui était la fonction réelle de la maçonnerie.

M.SCRIABINE. — II me semble que cette attitude de Guenon est très légitime à partir du moment où il a été précisé que ses articles n'étaient pas anti-maçonniques. Supposez, par exemple, un croyant pouvant répandre des idées objectives dans un journal anti-catholique, anti-religieux. Pourquoi ne pas chercher à éclairer un public prévenu au lieu de prêcher à des convertis?

N.BAMMATE. — Ce qui me paraît important c'est que malgré toutes les ambiguïtés, toutes les tentatives de récupération. Guenon y a finalement échappé, très vite et très facilement. Cela fait apprécier encore davantage la rectitude de la trajectoire spirituelle de Guenon. Il a côtoyé sans cesse des abîmes ou des compromissions, et il n'a absolument pas dévié. Il a suivi quand même la voie qu'on appelle en arabe *sirat al-mustaqim.* la voie droite.

R. ALLEAU. — Ce qui est sûr, c'est que chez lui certaines attitudes qui pouvaient paraître contradictoires dans d'autres perspectives, ne l'étaient pas dans la sienne.

J.-P. LAURANT. — Il est opportuniste, pourrait-on dire, mais être opportuniste, c'est seulement être attentif à l'événement.

F. CHENIQUE. — En me référant à la communication de G. Asfar, on voit que Guenon aurait acquis certaines notions thomistes plus ou moins exactes avec un certain abbé Gombault...

J.-P. LAURANT. — Oui, une lettre de Mme Boulet précise que «tous ses préjugés contre le thomisme lui venaient de l'abbé Gombault.

F. CHENIQUE. — Préjugés qui étaient interprétés comme anti-thomistes?

J.-P. LAURANT. — Comme limitant indûment le thomisme.

M. **SCRIABINE**. — A plusieurs reprises. Guenon cite saint Thomas avec beaucoup de respect. L'influence de cet abbé a peut-être agi sur le moment, puis Guenon a pu revoir sa position...

N. BAMMATE. — Dans la préface d'un de ses ouvrages. Guenon dit qu'il y avait une époque où n'importe quel étudiant pouvait comprendre saint Thomas, qui apportait une lumière et une vérité traditionnelles, tandis qu'aujourd'hui, même des professeurs de philosophie en sont incapables.

J.-P. LAURANT. — Guenon a la même attitude ambivalente pour ['occultisme, pour Éliphas Lévi, pour Auguste Comte. Finalement, on s'aperçoit que Guenon a des positions infiniment plus nuancées qu'il n'y paraît au premier abord. II présente les choses d'une façon extrêmement abrupte, on a tendance à dire : c'est absurde, ce n'est pas cela. Puis, en y regardant de près, on découvre qu'il est extrêmement prudent.

N. BAMMATE. — C'était encore plus net dans le dialogue avec lui : il ne disait jamais de mal de personne, n'attaquait personne, essayait de trouver le bon côté même de ses ennemis les plus acharnés. Il montrait une très grande indulgence qui lui faisait même accepter quelquefois des textes assez médiocres dans lesquels il parvenait à découvrir quelque aspect qui lui permettait de dépasser et transcender le point de départ. Dans la conversation, lorsqu'il avait véritablement entendu une énormité métaphysique, il n'entrait pas en polémique, mais prenait une mine peinée et surprise; il avait l'air un peu gêné comme devant quelque chose d'incongru. Mais il n'y avait jamais d'attaque, aucune fulmination, alors que certains retiennent de ses livres l'impression d'un homme qui décrète et tranche.

P. COULIÉ. — Où ai-je lu que l'initiative du rapprochement entre Guenon et les catholiques serait venue de Mgr Suhard et non de Maritain?

J.-P. LAURANT. — Il y a eu une série de ruptures successives : la première avec Mme Boulet et son milieu, c'est-à-dire Maritain, les Pères Peillaube et Sertillange. Après ce premier échec, il écrit dans la *Revue de philosophie* et il continue à chercher du côté de l'Église mais d'une façon beaucoup plus personnelle. C'est ensuite sa collaboration à *Regnabil,* collaboration très «guénonienne». La seconde rupture a Heu en 1927, lors de la condamnation de *Regnabil,* et peut s'expliquer ainsi : Guenon avait tendance, lorsqu'un religieux parlait, à considérer la parole de celui-ci comme engageant toute l'Église. Alors que vis-à-vis des maçons, par exemple, son attitude était toute différente: il faisait preuve d'une patience inépuisable. Il a interprété la condamnation de *Regnabit* par l'archevêque de Reims comme étant une condamnation de ses idées à lui.

F. CHENIQUE. — Qu'est-ce qui a été condamné : la revue ou l'article *Le grain de sénevé 7*

J.-P. LAURANT. — L'archevêque a attaqué l'idée de base même *de Regnabit.*

F. CHENIQUE. — Qui était celle du règne intellectuel du Sacré-Cœur. On sait qu'à l'époque, le Sacré-Cœur était mystique et sanguinolent, et parler du règne intellectuel du Sacré-Cœur devait paraître tout à fait incongru.

J.-P. LAURANT. — L'archevêque a dit : Nous annonce-t-on une nouvelle révélation, oui ou non? A partir du moment où le problème était ainsi posé, il

n'y avait plus rien à taire. Mais rien ne prouve que l'archevêque ait parlé pour d'autres que lui-même.

M.SCRIABINE. — II faudrait rechercher s'il y avait eu des directives de Rome...

J.-P. LAURANT. — Je n'ai pas cherché. Ce serait intéressant...

F. CHENIQUE. — ...s'il y avait eu une initiative romaine. En effet, on se moque quand on dit que Guenon a eu quelque difficulté que ce soit avec Rome; c'est Maritain qui l'a attaqué- Et quarante ans après, dans son dernier (ivre ou son avant-dernier, i! dit la même chose encore, sans citer Guenon, quitte à se contredire un certain nombre de pages après, pour se mettre au goût de Vatican II. Mais je pense que c'est affaire de difficultés personnelles entre la pensée néo-thomiste et la pensée traditionnelle. Seulement le problème, c'est qu'à partir de là se sont trouvés bloqués pour les 40 ou 50 années suivantes tous les rapports de la pensée traditionnelle et du catholicisme. Il faudra attendre Vatican II et cette espèce de naufrage de l'Église pour que maintenant on ait la liberté de lire Guenon et d'en parler sans être inquiété.

J.-P. LAURANT. —Cependant, quand Maritain demandait la mise à l'index des œuvres de Guenon, le cardinal Tisserant, par exemple, a au contraire toujours défendu Guenon, qui n'a jamais été à l'index.

R. ALLEAU. — Le cardinal Tisserant n'avait-il pas connu personnellement Guenon?

J.-P. LAURANT. — A l'Ecole pratique des Hautes-études, peut-être...

TÉMOIGNAGES SUR RENÉ GUENON

N. BAMMATE. — L'impression que j'ai ressentie, pendant tous nos débats précédents, est que Guenon aurait été fort gêné, je crois, de tant d'attention portée à sa vie, à ses rencontres. Je ne dis pas qu'il se serait fâché — ce n'était pas dans son style — mais il aurait eu un sentiment de gêne, comme devant un spectacle étrange, incongru. Si j'accepte cependant de dire quelques mots sur l'homme qu'était Guenon, tel qu'il m'a été donné de l'approcher, c'est pour deux raisons. La première, c'est qu'il y a beaucoup de lecteurs qui sont, je ne dis pas découragés, mais impressionnés par un certain ton qui leur paraît doctrinal, dogmatique, et qui de là se font une idée complètement fausse de ce qu'était Guenon. L'autre raison, peut-être diamétralement opposée, c'est qu'il s'est créé un esprit de chapelle guénonien, une espèce de dévotion, d'idolâtrie de Guenon chez certains qui le présentent comme ayant été une sorte de messie, de vérité incarnée, la voix de l'intellectualité pure, et n'admettent pas de sa part la moindre dérogation à cette fonction. Guenon l'aurait désapprouvé encore davantage. Il ne se considérait nullement comme un maître spirituel — au sens de gourou — et ne voulait pas l'être. II estimait que son statut traditionnel était tout autre. D'autre part, il avait un sentiment d'humour, d'amusement, devant

ceux qui le traitaient comme un intellectuel pur. Je vois encore son sourire le jour où il avait reçu un texte, d'ailleurs très beau, sur les noms divins dans l'Islam et selon Denys l'Aréopagite, envoyé par un de mes amis. Je me rappelle encore la phrase de Guenon en voyant ce texte : «C'est trop intellectuel pour moi».

Il avait une manière quelquefois très familière, directe, et presque goguenarde de parler, dont il ne transparaît rien dans ses écrits. Une autre caractéristique de Guenon est qu'il attribuait une importance extrême à l'accomplissement des rites exotériques. Après-demain, je tenterai de dire la place que tient l'Islam dans l'œuvre de Guenon, mais il est certain que l'importance qu'il y attachait, peut-être même sa conversion, tiennent au fait qu'il considérait l'Islam comme étant la voie pour l'accomplissement des temps, la dernière période du *Kali-yuga.* Il estimait que dans cette ultime période, l'observation des formes exotériques s'imposait, alors que la distinction de ésotérique et de exotérique est inutile dans une tradition. Dans la pratique et la conduite rituelle de sa vie quotidienne (car il ne pouvait concevoir une vie quotidienne qui ne fût pas rituelle), il était musulman, parce que l'Islam était la forme de la dernière récapitulation. Guenon a toujours dit que le légalisme musulman tel qu'il s'exprime dans son exotérisme est à lui seul insuffisant. Mais il mettait en garde aussi contre les tentations du mysticisme, contre les pâmoisons des états d'âme et les effusions de la subjectivité. L'accomplissement d'une vie rituelle était une discipline traditionnelle. Guenon, pour sa part, observait les rites : les cinq prières musulmanes, les invocations, les jeûnes. Et l'image qu'il donnait de lui-même, dans le quartier banlieusard du Caire où il habitait lorsque je l'ai rencontré (à ce propos, Chacornac situe mes visites en 1944-45, alors que mes rencontres avec Guenon sont postérieures de quelques années et commencent en 1947),était celle d'un homme d'une grande simplicité, qui ne posait ni au maître spirituel, ni à l'interprète officiel d'une religion ou d'une doctrine. Il y avait dans son existence comme une dichotomie qui correspondait précisément à la réfraction de la voie traditionnelle selon l'Islam en exotérisme et ésotérisme... D'une part, il s'agissait pour lui de dire ce qui est. A cet égard, Guenon était inflexible : ce qui parlait par son intermédiaire, c'était la Vérité impersonnelle dans toute sa rigueur. D'autre part, dans la conduite de son existence, avant tout rituelle, ponctuée par les obligations exotériques du dogme musulman, on trouvait l'homme plein de pudeur métaphysique qui voyait chez ses ennemis même les plus acharnés, une étincelle qui l'incitait à comprendre, à pardonner. Ce Guénon là, ses écrits ne le montrent pas, car ils appartiennent à l'autre domaine, celui de l'absolu. Par ailleurs, il s'est créé une sorte d'idolâtrie qui veut un Guenon entièrement intellectuel, métaphysique et abstrait. Il est essentiellement dans le vœu qu'il a prononcé, cette *shahâdah* intérieure qu'il a faite, cette invocation à Allah qu'il a répétée tous les jours de sa vie peut-être depuis 1912, en tout cas depuis 1930, et qui a été son dernier mot à l'instant de sa mort.

Permettez-moi, à ce propos, de vous lire quelques lignes que j'avais écrites, à la demande de Jean Paulhan, sur mes dernières visites à Guenon :

«Il ne s'agit pas, répétait Guenon, d'être persuasif, encore moins envoûtant, mais simplement de dire ce qui est. Dire ce qui est sans y mêler sa volonté, ses connaissances ni son habileté, sans intrusion de corps étranger. On pense à la lecture recto-tono ou à la tradition bouddhiste, qui recommande aux maîtres

spirituels de donner leur enseignement d'une voix neutre, presque blanche. Le timbre sera égal jusqu'à la monotonie. Si une inflexion venait à rompre la platitude du débit, l'attention du disciple risquerait d'être sollicitée. Or le maître doit veiller à ne pas se projeter en avant de son discours. Alors, pour plus de sûreté, certains auront soin en parlant de se garder le visage abrité derrière un éventail, car l'adhésion n'est due qu'à la seule vérité, jamais aux faux prestiges de l'éloquence ni aux semblants d'une personnalité. René Guenon ou la voix derrière l'éventail.

«Certes, René Guenon n'a jamais prétendu à la direction spirituelle, moins encore à la sainteté. Mais jamais je n'ai eu à tel point le sentiment du coup de gomme du sacré sur un visage. L'homme dans son effacement était en réalité en deçà ou au delà de l'individuel, et ceci jusque dans le détail le plus banal de la vie quotidienne. Tout résidu psychique ou mental paraissait aboli, il ne restait plus qu'une âme d'une transparence totale. Mais rien de l'ascèse ni de l'extase. Cette pureté-là était sans apprêts, familière même, presque terre à terre. En toute simplicité, René Guenon était diaphane. Sa conversation était souvent banale, sans effets de style. En fait, il ne parlait presque jamais de métaphysique. Dire ce qui est. Les seuls ornements étaient les citations, à la manière orientale, de proverbes édifiants ou de versets pieux, comme : "Tout passe, sauf le visage de Dieu". Pour René Guenon, ce qui est, c'est le visage de Dieu. Dire ce qui est, c'est décrire les reflets de ce Visage dans les Védas ou le Tao Te King, la Kabbale ou l'ésotérisme musulman, les mythologies ou les symboles de Part chrétien médiéval. L'homme disparaissait derrière la doctrine traditionnelle.

«Toutefois quand il prenait la plume, Guenon accomplissait sa fonction; il était alors un porte-parole de la Tradition et se montrait d'une rigueur absolue et sourcilleuse. Une fois Sa page finie, la grande occupation était de jouer avec les enfants et de flatter les chats qui se laissaient tomber le long de son fauteuil. La première impression que donnait Guenon dans son petit salon bourgeois du Caire, était, malgré le vêtement arabe très simple d'ailleurs, celle d'un professeur de Faculté, philosophe ou orientaliste. Impression déconcertante puisqu'il n'estimait ni Ses uns ni les autres. Pourtant sur la figure très longue, à l'espagnole, les yeux paraissaient rapportés, surajoutés. Trop grands, ils semblaient d'une provenance étrangère, sortis d'un autre monde, et justement ils cherchaient ailleurs. Ainsi, dans *l'Enterrement du comte d'Orgaz,* les yeux de quelques chevaliers appartiennent au registre supérieur du tableau et se trouvent en réalité non pas auprès du cercueil, maïs avec les anges et le Christ.

«Mais il faut surtout dire combien Guenon savait écouter. Il écoutait le silence même plus attentivement que le reste. Cet homme que ses lecteurs jugent tranchant, sa physionomie naturelle était celle de celui qui interroge. Beaucoup l'ont suivi parce qu'il leur donnait les raisons d'une révolte. Mais la critique n'était pas le but de Guenon. C'est par respect de la Tradition et pour l'exposer clairement qu'il arrivait à Guenon de détruire accidentellement des choses par nature même éphémères. Le briseur d'idoles était en réalité un homme de respect; le fer et le granit explosaient sous la mine du plus discret des dynamiteurs. Le ton qu'il avait dans la conversation, pour constater les ravages de l'occultisme ou les progrès du scientisme, n'était ni la révolte ni l'indignation. II ne fulminait pas, mais dans toute son attitude, il y avait comme l'embarras de celui qui vient de découvrir un spectacle incongru. Je me rappelle son expression le jour où les chats lui avaient déchiré une liasse de manuscrits, ou les jours où Chacornac était en retard pour faire paraître un texte. C'était exactement la même surprise peinée.

«Respect, discrétion; cette manière d'apparaître confus est une forme de pudeur. Mais René Guenon portait au plus haut point cette qualité fréquente en Orient, jusqu'à en faire une sorte de courtoisie métaphysique. Rien ne l'exprimait mieux que les bénédictions familières dont il parsemait ses conversations. C'est avec simplicité qu'il donnait, à table même, une valeur rituelle au partage du pain, au geste qu'il avait pour le saler, à l'offrande qu'il vous faisait en vous tendant un pigeon grillé.

«Ce trait marque ce qui devait être pour moi la dernière image : debout dans le jardin, à côté de sa femme; le cheik Abd el-Wahid (c'était le nom de René Guenon) lui fait répéter, après l'avoir dite lui-même, la formule de bénédiction et de vœux pour que l'hôte revienne. Je suis revenu, mais c'était pour les funérailles. Et c'était la même simplicité : un cimetière populaire, quelques familiers, et les deux fillettes qui se poursuivaient.»

P. LAVASTINE. — Je voudrais en savoir un peu plus sur le passage de Guenon à l'Islam. On m'a dit qu'il serait devenu musulman parce que, vivant au Caire, tout le monde y est musulman. Il ne voulait plus retourner en Europe, ne voulait même plus en entendre parler, il ne pouvait pas cependant, avec sa doctrine, être favorable à l'idée de «couverions». Vous savez comment Coomaraswamy a parlé de l'homme qui se convertit : il a même été jusqu'à dire qu'un missionnaire qui convertit quelqu'un d'un corps de dogmes à un autre accomplit une activité satanique. Cela a été publié par Guenon dans les *Études traditionnelles* en 1938, si je ne me trompe, dans un article intitulé *La tolérance chez Ratnakrishna.* Donc, une fois converti à l'Islam, dira-t-il que ce n'était pas une conversion, qu'il allait seulement vers l'ésotérisme musulman?

N. BAMMATE. — Si j'ai réservé cette partie de mon témoignage à la journée d'après-demain, c'est que je pense qu'elle appartient non pas au destin individuel de René Guenon, mais fait partie de sa position de principe en tant que porte-parole d'une tradition. Mais puisqu'on m'interroge maintenant, je puis simplement dire ce qui est mon intime conviction, après quelques questions — qui naturellement ne pouvaient être que très discrètes — posées à Guenon sur son adhésion à l'Islam. Tout d'abord, un homme tel que Guenon n'aurait pu construire toute sa vie sur une imposture. S'il nous affirme qu'il tient la doctrine traditionnelle d'une transmission régulière venant de maîtres orientaux, c'est que la chose est vraie. Dans le même sens, un acte aussi grave que l'adhésion à une forme traditionnelle en Islam, dans lequel il s'est engagé aussi profondément, qui représentait pour lui l'essentiel de son destin, plus sans doute que son œuvre écrite, cet acte qui se traduisait par l'invocation, le *dhikr* et la prière, ne pouvait être pour un homme comme lui un phénomène accidentel, contingent, une affaire d'opportunisme. La rencontre avec l'Islam correspond à une position doctrinale de Guenon, et c'est celle-là que je tenterai de développer après-demain.

P. LAVASTINE. — Donc il s'est converti à l'Islam?

N. BAMMATE. — Et cette conversion est survenue avant son voyage au Caire.

P. LAVASTINE. — C'est plus grave. Vous savez ce qu'est pour Israël un homme devenu Juif : un *Baal Cheba.* Un juste, dit le Talmud, ne s'assied pas à côté d'un converti. Et pourquoi? se sont demandé les rabbîs. La réponse d'un maître fut celle-ci : un converti pue. La même chose est dite en Inde. Ainsi lorsque des amis m'ont poussé à entrer dans le cadre de la religion hindoue, je pensais que cela serait une erreur. Mais ils m'ont dit que c'était parfaitement possible, sans conversion. Non pas que je sois catholique très pratiquant, mais l'idée de renier la religion de ma mère m'aurait été pénible. Donc les Hindous aussi n'admettent pas les conversions. C'est à l'intérieur de chaque groupe, de chaque doctrine, qu'on peut et qu'on doit se convertir, à l'intérieur du christianisme, à l'intérieur du judaïsme. Et cette conversion horizontale, au lieu de la métanoia verticale qui nous est demandée, a quelque chose de tellement anti-traditionnel que je m'étonne : est-ce Guenon, le maître du retour à l'esprit traditionnel, qui a pu nous donner cet exemple?

N. BAMMATE. — Oui, il le donne même de manière encore plus scandaleuse que vous ne le dites, parce qu'un tel acte de la part d'un homme comme lui n'était certainement pas fortuit ni accidentel, ni d'opportunisme. En plus, l'acte remonte à 1932, l'année même où il s'est marié selon les rites catholiques, bien avant son départ pour Le Caire. Je ne veux nullement atténuer l'effet de scandale pour certains, je crois que c'est le rapport entre la *sharî'ah,* donc la voie exotérique, et la *ma'rifah,* la connaissance métaphysique, qui a légitimé et presque rendu nécessaire à ses yeux sa conversion à l'Islam. Mais je préfère réserver l'examen de ce point à un exposé plus détaillé. Ce qu'il faut retenir aujourd'hui, c'est qu'il s'agissait d'un acte grave, et nullement d'une mise en conformité avec un milieu dont il se souciait fort peu, ni du désir de s'insérer dans le contexte où il vivait, celui d'une petite banlieue cairote. Il était déjà musulman alors même qu'il ne pensait nullement aller un jour au Caire.

P. LAVASTINE. — C'est incompréhensible s'il reconnaissait un ésotérisme chrétien.

N. BAMMATE. — Mais il le reconnaissait, de même qu'il reconnaissait tous les ésotérismes. Il se plaçait à la fois en deçà et au-delà des formes, dans la mesure où, pour reprendre le mot de Jalâl-ad-dîn Rûmî : «Mon âme est un sanctuaire pour le juif, une église pour le chrétien, un temple pour Le bouddhiste». Il avait une libération totale par rapport à la forme, mais en même temps l'exigeance d'une vie ponctuée par le sacré, accomplie comme rite, comme sacrifice. II estimait sans doute que cette polarisation entre *ma'rifah* et *sharî'ah,* entre connaissance métaphysique, lui permettant d'être fidèle à la voie traditionnelle primordiale et universelle et l'application des règles exotériques de l'Islam lui permettant d'accomplir une vie rituelle, lui permettait d'être fidèle à son destin. Elle assurait, semblait-il, l'unité de sa vie. Je me méfie d'un certain chauvinisme qu'on voit aussi bien chez des musulmans que chez des juifs, des chrétiens ou des hindous, qui porte à considérer comme répugnant tout ce qui est au-dehors de la forme religieuse au sens le plus strictement conditionné. Ce nationalisme spirituel, cet esprit de clocher semble aussi redoutable que le syncrétisme. Guenon était au-delà de ces formes-là, et je n'attribue pas plus d'importance ni de fierté au fait qu'il ait dit «Allah» comme dernier mot qu'au fait qu'il ait

construit sa vie et sa démonstration sur l'hindouisme. Pour moi, *in divinis,* ou *in aeternis,* tout cela n'a guère d'importance, et c'est ainsi que son destin doit être considéré. H n'en reste pas moins qu'il a suivi une certaine forme. Pourquoi? C'est un sujet qui demande à être examiné très sérieusement à partir d'une réflexion sur ce qu'il y a de plus central dans l'œuvre de Guenon, c'est-à-dire sa conception de l'unité. Mais je vois M. Laurant qui désire poser une question...

J.-P. LAURANT. — Vous avez dit «au-delà des formes». Guenon est tellement au-delà des formes que jusqu'en 1930 il est certain qu'il ne pratique aucun rite islamique. Et dans une lettre au Dr Grangier, il écrit qu'il s'est converti en 1930.

N. BAMMATE, — Mais il y avait eu un rattachement initiatique en premier lieu, et il a prononcé la *shahàdah* en 1930.

J.-P. LAURANT. — En tout cas, il n'y a eu aucune pratique islamique entre 1912 et 1930.

Mlle JAMES. — Il a même dit que dans certains cas on pouvait s'en dispenser.

R. ALLEAU. — Je crois qu'il faut quand même distinguer le rattachement et la conversion. Il me semble qu'on ne peut comprendre ces contradictions apparentes qu'à travers une position traditionnelle propre à Guenon, et en même temps à partir des conditions historiques très particulières que présente maintenant l'Islam.

N. BAMMATE. —Cette discussion a tendance à nous mener au cœur du débat sur Guénon. Ce n'est pas en atténuant ni en considérant comme scandaleuse son attitude, mais en l'acceptant comme ayant une signification réelle pour lui, que l'on doit considérer son rattachement à l'Islam. Autrement on révoque Guenon, si essentiellement sérieux *et* fidèle à ses principes, dans l'absurdité pour ne pas dire pire.

J.-P. LAURANT. — Alors, entre 1912 et 1930, il est catholique exotériquement et musulman ésotériquement ?

N. BAMMATE. — Je crois que la question ne se pose pas d'une manière aussi simple. D'ailleurs, un jour où j'avais poussé mes questions un peu loin, où je demandais à Guenon ce qu'il était devenu, il avait finalement dit que c'était une affaire entre sa conscience et Allah. Ce qui était frappant, c'est qu'il avait dit Allah.

R. ALLEAU. — On en revient au «retard» dont nous parlions ce matin. Ici, cela a inné incontestablement. Le poisson est parti très rapidement.

N. BAMMATE. — Oui, il est parti très rapidement. Guenon l'a rejoint par les rites plus tard. On ne fait pas avancer le débat en s'indignant ni en minimisant. Il faut prendre la chose avec son juste poids. Ni trop, ni trop peu. La question de la forme religieuse qu'il a adoptée est sans grande importance pour celui qui étudie Guenon. Ce qui compte alors, ce sont ses ouvrages. La question de la foi et de sa sincérité n'est essentielle que pour lui-même. Respectons son secret et ne jugeons pas ce qui appartient dans la vie traditionnelle au seul Jugement

dernier.

R.ALLEAU. — J'ai l'impression que, pour Guenon, l'information, l'enseignement, dans certains domaines de l'ésotérisme occidental et oriental, ont été à peu près inaccessibles avant 1914, alors qu'il a pu obtenir des informations mieux fondées sur l'ésotérisme islamique.

N. BAMMATE. — Il n'a eu de véritable approche du Bouddhisme que dans la dernière période de sa vie, par Coomaraswamy et Marco Pallis. De toute manière, il n'a jamais fait beaucoup de concessions au Bouddhisme, il a légèrement tempéré son jugement sévère initial. Tandis que pour l'Islam, ainsi que nous le constations tout à l'heure, toutes les références s'appuient sur des textes musulmans d'une authenticité doctrinale absolue. La qualité de ses références est constante dès les premiers temps. Ceci prouverait peut-être qu'il a eu un accès plus direct et plus facile à l'Islam.

R. ALLEAU. — On pourrait dire qu'il a pris la seule voie d'accès qui s'ouvrît devant lui, parce qu'il n'en voyait pas d'autre. Je pense que, même pour des chrétiens, des catholiques, il y avait alors de très grands problèmes.

F. CHENIQUE. — On a remarqué que Teilhard de Chardin n'avait pas de formation philosophique.

R. ALLEAU. — C'est un point très intéressant. Il semble que l'exemple de Teilhard de Chardin nous propose un cas analogue. Il n'avait pas reçu de formation sur le plan de l'ésotérisme traditionnel hermétique qui, par exemple, intégrait certaines positions des Pères.

F. CHENIQUE. — Oui, c'est une histoire assez compliquée, et je voudrais bien vérifier auprès de M. Laurant un certain nombre de choses. Léon XIII a voulu qu'on revienne au thomisme, et a promulgué une encyclique en 1879. Il voulait qu'on remette sur pied d'égalité à saint Thomas d'une part, à saint Bonaventure de l'autre, les deux branches maîtresses de la tradition occidentale : les dominicains d'une part, les franciscains de l'autre. Par quel mystère cela ne s'est-il pas produit ? L'histoire n'a pas encore répondu à cette question. Ce que l'on sait, c'est que les jésuites n'ont pas obéi et qu'il a fallu un bref, *Gravissime nos,* pour qu'ils reviennent à saint Thomas. Et ils sont venus à un saint Thomas à leur mesure, c'est-à-dire un saint Thomas délavé, «exotériorisé», cautérisé de tout ce qui pouvait être du platonisme et de l'augustinisme. C'est ce thomisme, je pense, que Guenon a pu connaître. Puis-je poser de nouveau la même question que M. Alleau a posée hier : Comment a-t-il pu assimiler si vile tant de choses? La question se pose-t-elle encore après l'examen des sources que M. Laurant nous a présentées? On pourrait dire qu'elle se pose encore parce qu'en fait Guénon cite des travaux que visiblement il n'a pas lus. Pourtant il arrive à y trouver une rigueur toute doctrinale. Saint Thomas n'a connu Aristote et Platon qu'à travers des traductions approximatives et de mauvais commentaires — il ne savait pas le grec, et on a fait l'hypothèse qu'il avait travaillé avec Guillaume de Moerbeke, ce qui n'est pas sûr — et pourtant il en a extrait une œuvre considérable puisque huit siècles après, c'est encore un monument extraordinaire. On sait que saint Thomas dictait en dormant ; quand il lisait un livre, il pouvait le citer de mémoire plusieurs années après! II avait une écriture totalement

illisible sauf pour son secrétaire, c'était une sorte d'écriture condensée que nous ne pouvons plus lire aujourd'hui. Guenon n'aurait-il pas eu une espèce d'intuition fondamentale et directe, analogue à celle de saint Thomas?

R. ALLEAU. — On pourrait reprendre la dialectique guénonienne de ce point de vue, et dire que le nom de «Docteur Angélique» — autre nom de saint Thomas évoque aussi un «état de l'être». II n'est pas à exclure que Guenon ait atteint un état de l'être dans lequel il percevait, je ne dis pas les sources elles-mêmes dans leur détail, mais la clef qui permettait de les articuler à une vision d'ensemble qui pouvait être celle d'un état supérieur de l'être.

N. BAMMATE. — Guenon, possédait éminemment cette vision d'ensemble, la puissance synthétique qui lui permettait de rattacher le détail symbolique le plus menu à la totalité de la Tradition.

R. ALLEAU. — Le génie symbolique de Guenon lui permet justement de racheter 3 parfois l'insuffisance de son information, parce qu'il perçoit, non pas le «synthème» mais l'aboutissement, le mouvement même du symbole. Il faut rendre hommage au travail de M. Laurant ; grâce à lui, on est davantage capable d'admirer quand on connaît le point de départ, la disproportion entre les sources et le point d'arrivée.

J.-L. LAURANT. — II est frappant de suivre, chez un occultiste par exemple et chez Guenon, un raisonnement comportant des éléments identiques. Ils disent la même chose, mais chez l'occultiste c'est du syncrétisme, et chez Guenon c'est une démarche synthétique.

N. BAMMATE. — J'aperçois une unité entre le débat de ce matin et celui de cette après-midi. A certains moments, je l'avoue, j'ai ressenti un malaise sachant bien que Guenon n'aurait pas supporté qu'on se mette à disséquer les influences, les sources, les rencontres, ou même sa personnalité pour la glorifier ou la critiquer. Tout ceci lui était à la fois indifférent et un peu irritant. Mais il a été mis en lumière quelque chose d'essentiel à Guenon, qui ne se ramène ni ne se réduit à aucune de ses sources, de ses expériences, de ses rencontres. Vous êtes partis hier des principes en vous plaçant dans la Tradition primordiale, en vous interrogeant sur elle. Nous avons paru nous en écarter aujourd'hui pour nous perdre dans l'individuel, le subjectif, le psychologique, mais en réalité, par ces analyses, nous avons exclu précisément tout ce qui était historique; tout ce qui était rencontres, nous l'avons évacué. Et nous en arrivons à ceci ni le psychologisme, ni l'historicisme, ni les formes religieuses que Guenon a pu connaître ne réussissent à donner le clef de ce que nous sommes en train d'examiner actuellement. Cette vérité impersonnelle, détachée, sans passion, — j'ai noté les trois adjectifs qui figurent dans sa lettre — il est probable que l'un des ressorts décisifs (je ne dis pas l'explication ultime car je ne pense pas que nous puissions y atteindre) en soit cette vision plénière, globale et synthétique qui fait que n'importe quelle forme religieuse, n'importe quel symbole, immédiatement transmués par le «grand œuvre» de la vision synthétique de Guenon, vient se placer dans cette unité. De même que certains voient tout *sub specie ueternitatis,* lui voyait tout sous l'espèce de l'unité de l'instant qui englobe tous les instants, et de l'information transformée en un symbole unique. C'est à partir de ce point central qu'on peut réellement essayer de comprendre Guenon, et tout le reste n'est que confirmations *a posteriori.*

R. ALLEAU. — Vous avez raison. Et ce qu'on peut retenir, grâce au travail très précis qu'ont fait des biographes comme M. Laurant, grâce à ce que vous avez vous-même apporté, c'est que l'on commence à entrevoir l'essentiel. Au fond, c'est l'herméneutique. L'herméneutique totale, chez Guenon, c'est ce qui lui a donné cette capacité de résurrection, de «transmutation» à laquelle s'est référé M. Bammate. Car, si l'on n'admet pas cette transmutation, on ne peut comprendre comment il peut y avoir surélévation, même sur le plan du style habituel. A ma connaissance, dans la littérature — je parle de littérature française dans le sens strict du terme — peu d'auteurs étendent l'intuition symbolique à autant de plans. C'est quelque chose d'assez exceptionnel, même sur le plan de la forme; par exemple, la lourdeur apparente de Guenon dont le style semble un peu pesant, est articulée de telle sorte qu'elle évoque la densité pure du vrai.

P. LAVASTINE. — Était-ce par Guenon que Schuon a connu la confrérie de Mostaganem ?

N. BAMMATE. : Ce serait plutôt l'inverse, si l'on entend une connaissance approfondie. Mais Guenon avait déjà eu un premier contact avec l'ordre par l'intermédiaire d'Abdul Hadi (Aguéli) qui, lui aussi, était affilié à la *Shaditiya,* mais par une branche égyptienne. Mais le contact paraît avoir été établi d'une manière décisive par Schuon, et c'est lui ensuite qui a retransmis oralement à Guenon — au cours d'un voyage qu'il a fait tout de suite après la guerre — l'enseignement du cheikh el-AIaoui.

R. ALLEAU, — 1912 est une date importante puisque, dans le *Symbolisme de la Croix,* l'année de l'Hégire donnée dans la dédicace est indiquée comme correspondant à 1912. Il semble bien que Guenon lui-même ait fait référence à cette date.

N. BAMMATE. — Mme Boulet a dit que le Symbolisme de la Croix était un ouvrage « totalement musulman », bien que Guenon n'y prononce pas une seule fois le nom de l'Islam. Mais en fin de compte, il reste quand même deux mystères sur lesquels nous butons : une fois que vous avez examiné toutes les rencontres, lectures, influences, il reste cette vision globale et synthétique par laquelle tous les détails viennent s'unifier dans un propos plénier. D'autre part, quelle que soit l'interrogation sur le type de dévotion, de religiosité que pouvait ou non avoir Guenon, sur des affiliations ou des conversions, il n'en reste pas moins que l'invocation et Sa prière ont ponctué les dernières années de sa vie, et que le sirr, le secret de son vœu est contenu dans la dernière parole consciente qu'il ait prononcée, qui était «Allah». Mais on a l'impression que cette dernière parole était prononcée non dans un sens exotérique — la formule exotérique des mourants est la profession de foi complète, alors qu'il a prononcé uniquement le nom d'Allah. C'est le nom divin seul qu'il a proféré, et non la profession de foi. On pourrait y trouver à fa fois le rattachement à l'islam, mais aussi l'affirmation de la Tradition universelle. La conclusion que l'on peut tirer de cette double dimension, c'est que l'analyse à partir des événements de la vie de Guenon rejoint la position principielle que vous avez prise au début; c'est cette conception plénière, totale, unitive, de la Tradition primordiale qui est véritablement l'appel propre de René Guenon et ce par quoi il se distingue des

autres qui, n'atteignant pas cette dimension, sont soit des occultistes, soit des spiritualistes, soit des penseurs religieux.

R. ALLEAU. — S'ajouter à son propre savoir, c'est cela l'exemple de Guenon. On parlait d'exemple moral : je n'aime pas beaucoup le mot, mais il est capital.

P. LAVASTINE. — Et le nom arabe de Guenon, que veut-il dire?

N. BAMMATE. — Le nom complet est Abd el Wahed Yahia. Abd el Wahed signifie l'adorateur, le serviteur de l'Unique. Ce n'est pas Abd el Ahad : Ahad, c'est l'unité, alors que Wahed veut dire l'unique. C'est donc l'unicité de l'expérience métaphysique. Quant à Yahia, c'est tout simplement le nom de Jean. Donc, son nom signifie : «le serviteur de l'Unique, Jean». Et c'est le nom que tous les peuples sémitiques donnent aux deux Jean : Jean l'Évangéliste et Jean le Baptiste, sur lesquels d'ailleurs Guenon a écrit des choses passionnantes, depuis les études de folklore, celles portant sur les solstices, jusqu'à une réflexion sur le christianisme en passant par les mythologies antiques. Le nom de Jean, utilisé comme nom initiatique par Guenon, traverse une diversité de formes traditionnelles.

R. ALLEAU. — Il y a un petit détail biographique peu connu, que je voudrais signaler à propos du nom de Jean, c'est que le père de Guenon s'appelait Jean Baptiste Guenon, architecte.

N. BAMMATE. — Et de plus, il y a le fait que les parents de Jean-Baptiste Guenon ne l'avaient pas destiné à l'architecture.

J.-P. LAURANT. — Il devait être vigneron. Ils étaient vignerons de père en **fils.**

P. LAVASTINE. — De souche paysanne de la région de Blois, comme Louis-Claude de Saint-Martin. Entre Saint-Martin et Guenon, il y a un certain rapport.

N. BAMMATE. — Ils ne sont ni d'oïl ni d'oc.

P. LAVASTINE. — C'est la partie centrale de la France qui refuse les «deux France».

N. BAMMATE. — C'est l'«invariable milieu»...

P. LAVASTINE. — Comprenez-vous pourquoi le swami Sideshwarananda a tellement haï Guenon après l'avoir admiré? En 1939, je l'ai entendu dire à l'un de mes amis : «Vous, vous avez de la chance en France, vous pouvez être initiés aux doctrines hindoues parce que vous avez Guenon.» Puis des années ont passé. Et après la guerre, à Royaumont, dans un discours public, il a parlé de Guenon en disant : «Cet homme dont nous n'avons pas de leçons à apprendre». Et à table, toujours à propos de Guenon, il a dit : «Cet homme qui a introduit je ton de Gringoire dans la métaphysique.» C'est dire qu'il ne supportait plus, tout comme Renou, qu'on lui parle de Guenon.

N. BAMMATE. — Chez Renou, cela a une tout autre portée. Le fait qu'il se révolte au nom de Guenon est normal parce qu'en fin de compte, si Guenon existe, Renou n'existe pas. La fureur de Renou se comprend donc. Mais le swami

Sideshwarananda, qui était la bonté absolue, qu'il en soit arrivé là... J'ai l'impression que ce qui a pu le mettre dans cet état, c'est précisément cette rigueur intellectuelle de Guenon qui a dû lui sembler être une espèce de mécanique implacable.

J.-P. LAURANT. — Guenon avait déclaré que le swami n'était pas orthodoxe. Les Études traditionnelles se plaignirent aussi, après la guerre, d'avoir eu une partie de leurs lecteurs enlevée par le groupe du swami.

N. BAMMATE. — Il me vient maintenant à l'esprit un argument de plus qui pourrait peut-être expliquer directement pourquoi Guenon s'est fait musulman plutôt que d'adhérer à un autre rite. Je lui avais parlé un jour de la déchéance de l'islam, caractérisée par une espèce de sclérose. Il a dit alors : «Ne vous plaignez pas! Je préfère la sclérose, parce que les formes symboliques et rituelles, même si elles sont privées de contenu et de sens, demeurent. Et vous évitez l'occultisme, la pseudo-tradition, le spiritualisme adapté à la mentalité moderne, subjectif et moralisateur. Il est préférable d'avoir une tradition sclérosée, parce que l'Esprit peut souffler à nouveau, que d'avoir une tradition qui se trouve déformée en moralisme, en sentimentalisme, en psychologisme.»

M. **SCRIABINE**. — Je puis donner un exemple de ritualisme qui pourrait à tout moment être revivifié : en Russie soviétique, quelque cinquante ans après la révolution, il y a encore des communautés de Vieux-croyants qui, parce qu'ils se sont «cramponnés» à leurs rites — et pas depuis le début de la révolution, ils ont déjà été persécutés bien avant par les orthodoxes — possèdent aujourd'hui encore des villages entiers où ils vivent entre eux, célèbrent leurs rites, et où personne n'ose les déranger. J'ai été moi-même dans leur communauté, en plein Moscou. J'y suis entrée avec une guide communiste, athée, déléguée par le gouvernement. Or, à partir du moment où elle a mis les pieds dans cette église, elle a dû se conformer exactement à tout : elle a mis son mouchoir sur la tête quand on le lui a dit, elle a tenu son cierge quand il le fallait, elle n'a pas bronché. Et c'est ainsi pour tous ceux qui viennent. Il y a là quelque chose qui prouve la force des formes rituelles. Que la plupart des Vieux-croyants — il y a beaucoup de paysans, de gens très simples — ne sachent absolument plus ce que signifie ce qu'ils font, c'est certain, mais le fait que les formes survivent et qu'on pourra un jour repenser tout cela, c'est très important.

R. ALLEAU. — De là l'importance du rituel dans les sociétés initiatiques, parce que justement le rituel garde la possibilité d'un relais symbolique, c'est-à-dire d'un mouvement de l'esprit qui peut à tout moment repartir.

M.SCRIABINE. — C'est le cas, je crois, dans la Franc-maçonnerie — je pose la question. Il me semble qu'il y a eu un moment où l'on avait complètement perdu le symbolisme et que, maintenant, grâce à certaines formes maintenues on retrouve son sens.

R. ALLEAU. — Exactement. A l'époque qui a précédé la première guerre mondiale, il y a eu un effondrement de la symbolique maçonnique. C'est d'ailleurs l'époque des difficultés de Guenon avec fa maçonnerie, qui venaient du fait que celle-ci était principalement orientée vers la politique et vers la lutte contre l'Église. C'était le moment des grandes querelles. Il est certain

qu'un homme comme Guenon avait d'autres exigences.

Mlle HURARD. — II y a maintenant une demande de retour au symbolisme de la part des plus jeunes et des plus à gauche.

Dr SCHNETZLER. — Je voudrais ajouter quelques mots en ce qui concerne René Guenon et le symbolisme. Effectivement, le Bouddhisme est une des formes traditionnelles qui a été le moins traitée par Guenon, vraisemblablement parce qu'il en avait une information très incomplète, une documentation valable lui ayant été apportée dans les dernières années de sa vie. Et puis peut-être aussi parce que l'information primitive donnée à Guenon par un hindou l'a été vraisemblablement par un hindou orthodoxe et par un partisan de Advaïta Vêdânta. Guenon se réfère essentiellement à Advaïta Vêdanta. son maître est Shankara et il suit la polémique de celui-ci contre le Bouddhisme ,d'une façon générale celle des hindous orthodoxes à l'égard du Bouddhisme, polémique d'ailleurs parfaitement normale quand on pense qu'il s'agissait de sauvegarder l'intégrité le leur tradition. Le Bouddhisme ne pouvait qu'être considéré comme hérétique par ceux qui vivaient dans l'hindouisme. Je pense que l'on peut même, peut-être, trouver un argument en faveur de l'information de Guenon par un hindou orthodoxe, dans le fait qu'il a justement méconnu le Bouddhisme. En tout cas, quand il est revenu sur son opinion, dans les dernières années de sa vie, il en a donné une vision parfaitement fidèle, et parfaitement respectueuse de sa réalité la plus profonde. A titre anecdotique, je puis vous dire que c'est l'œuvre de René Guenon qui m'a converti au Bouddhisme.

R.ALLEAU. — Malgré le respect que l'on peut avoir pour l'Islam, ce cas montre que la pensée de Guenon, tout en étant parfaitement adaptée à une vie religieuse islamique, sur le pian universel s'étendait à d'autres traditions.

N. BAMMATE. — Je puis faire trois remarques sur ce que le Dr Schnetzler vient de dire. La première : je souscris à ce que vous dites, que la réfutation du Bouddhisme par Shankaracharya est en métaphysique une chose extraordinaire. Après cela, qui paraît décisif, on comprend très bien que le Bouddhisme ait été évacué de l'Inde. Il est possible que le maître dont on a parlé était un homme dans la ligne de Shankaracharya. Deuxième remarque : il se confirme une fois de plus que Guenon, loin d'être figé dans une position dogmatique inébranlable, était un homme qui savait, tout en maintenant son propos essentiel, interpréter et évaluer ce qu'il disait selon l'état d'éveil de chacun et d'après les formes auxquelles il avait affaire. Le cas du Bouddhisme n'est qu'un cas entre d'autres. On peut citer aussi l'évolution de Guenon en ce qui concerne le Catholicisme. Troisième remarque : je connais des êtres qui sont devenus plus chrétiens par René Guenon, qui sont devenus plus musulmans par René Guenon, qui sont devenus plus bouddhistes par René Guenon, plus hindous aussi, et c'est cela qui est très important. C'est l'une des vertus de Guenon, que loin de nous déraciner de notre *darçana,* de notre *tariqah,* elle nous amène à la suivre de manière plus consciente et plus ferme que nous ne l'aurions fait sans lui. Guenon nous enracine dans notre propre voie, après avoir produit évidemment chez beaucoup de ceux qui Je lisent une secousse assez sérieuse, mais il ne nous arrache pas de notre terreau, il nous amène à être nous-mêmes. Et cela, c'est encore une des vertus de l'œuvre de Guenon.

Mme de GANDILLAC. — Guenon a-t-il connu Louis Massignon?

N. BAMMATE. — Ils ne se sont pas rencontrés. Ils n'ont même pas été en correspondance, mais Guenon avait, semble-t-il, de l'estime pour Massignon.

Mme de GANDILLAC. — Comment se fait-il qu'ils ne se soient pas rencontrés?

N. BAMMATE. — Il était très difficile en fin de compte de rencontrer Guenon, quoique, évidemment, les possibilités eussent existé. Précisément à l'époque où je vivais au Caire, Massignon y était aussi. Guenon également, et j'avais envisagé une rencontre. Mais tout en manifestant de l'estime l'un pour l'autre, ils n'ont pas éprouvé le désir de se rencontrer.

Mme de GANDILLAC. — Du côté de Massignon?

N. BAMMATE. — Je dirais que le respect et les égards de Guenon pour Massignon étaient plus grands que ceux de Massignon pour Guenon. Mais Guenon avait cette particularité qu'il ne disait jamais que du bien de tous; je ne lui ai jamais entendu dire une parole désagréable ou méchante sur qui que ce soit. Mais, chez Massignon, il y avait une violence!... C'était un être de feu, alors que Guenon était un être diaphane, transparent, c'était un cristal, un diamant. Ils se mouvaient dans des dimensions de l'être qui n'étaient pas les mêmes.

NADJMOUD - DINE BAMMATE

RENÉ GUENON ET L'ISLAM

Bismillâhi-r-rahmâni-r-rahîm : «au nom de Dieu Clément et Miséricordieux». C'est la formule que tout Musulman prononce au moment de parler ou d'agir. Ainsi chaque décision ou événement se trouve signifié par cette parole inaugurale qui l'oriente, en intention, vers la réalité unique. Chaque fait s'accomplit de la sorte *sub specie aeternitatis,* avec sa portée absolue. C'est la formule même que Guenon prononçait avant d'écrire et à chaque moment de la vie quotidienne, et qui ponctuait sa journée. Avec toute la rigoureuse lucidité, la fermeté d'intention que Guenon pouvait y mettre, la parole devenait alors bénédiction et tout acte apparaissait comme action de grâce, et cela en toute simplicité, sans effusion de religiosité ni sentimentalisme; *recto tono* pourrait-on dire, comme la lecture plane, sans sursaut de la voix, d'un texte sacré.

La dernière parole de Guenon fut «Allah». L'expérience métaphysique de l'Islam s'était fixée à l'intérieur même de la vie de Guenon. Que cela déplaise à certains ou les déçoive, elle est liée au plus intime de son existence. Le moindre respect commande de considérer cette expérience, dont Guenon ne se cachait nullement, comme chose importante et non comme simple adaptation au milieu social du Caire, à la façon dont on revêt un habit, ou bien encore, et quelques-uns semblent portés à le croire, comme opportunisme ou refuge exotique.

Il est curieux de voir même des adeptes fervents de l'œuvre guénonienne s'efforcer de mettre entre parenthèses, comme un incident gênant, la

conversion à l'Islam et noter, par exemple, qu'il y a relativement peu de place pour la tradition islamique dans ses écrits. Il n'en traitait guère en effet, car il la vivait. Il n'appartient à personne de porter jugement sur un acte d'adhésion qui relève au plus profond de son for intérieur. Encore conviendrait-il de le prendre au sérieux sans le ravaler à un conformisme superficiel ou un besoin d'évasion, aussi loin que possible de tout ce qui a fait la personnalité de Guenon.

Parmi les références de Guenon à l'Islam, il en est une qui montre la portée de la tradition islamique pour les temps actuels, disjoints, tronqués de tous principes absolus, émiettés dans le multiple : c'est le rappel énergique, essentiel, à l'Unité. Commentant la formule arabe : *Et-Tawhuiu Wâhidun,* Guenon écrit : «Les formes traditionnelles les plus récentes sont celles qui doivent énoncer de la façon la plus apparente à l'extérieur l'affirmation de l'Unité; et, en fait, cette affirmation n'est exprimée nulle part aussi explicitement et avec autant d'insistance que dans l'Islamisme où elle semble même, si l'on peut dire, absorber en elle toute autre affirmation» (23).

Lorsqu'il s'agit de décrire la tradition sous des formes originaires, Guenon se réfère, dans ses ouvrages, le plus souvent à des formes plus anciennes que l'Islam. Lorsqu'il s'agissait de pratiquer, dans les conditions actuelles, il se tournait vers la forme qui se présente elle-même, dans le Coran, comme la récapitulation et la simplification «pour la fin des temps» d'une tradition primordiale, symbolisée par Abraham.

L'Islam est introduit en effet, là encore les témoignages en apparaissent dans le Coran, non pas comme une religion nouvelle, mais s'inscrit dans une continuité de transmission prophétique qui passe par le judaïsme et le christianisme.

Elle est donc, au sens le plus strict et précis, une forme traditionnelle. *Khatm ul nubuwwat,* sceau de la prophétie, telle est la formule coranique. Enfin, la polarisation de l'Islam en ésotérisme et exotérisme, tous deux légitimes, permet de garantir une expérience métaphysique authentique, tandis que se déroule, d'autre part, la vie d'une communauté religieuse, avec un ordre social et des formes de civilisation, rattaché aux mêmes principes, mais vécus dans la contingence historique. Or Guenon a toujours maintenu que la -vérité traditionnelle, si elle pouvait être conçue dans l'abstrait de ses principes, ne pouvait être vécue que dans le rattachement à une communauté traditionnelle existante.

Accent mis, impérieusement, sur la doctrine de l'Unité, avec toutes ses conséquences métaphysiques et humaines; sens d'une continuité traditionnelle à partir de principes absolus, mais reflétés en des formes diverses selon les périodes de l'histoire et les civilisations; coexistence d'un ésotérisme et d'un exotérisme, avec les possibilités d'une vie quotidienne rythmée, comme scandée, par le rite et la perception du sacré, autant de «piliers de l'Islam» qui sont, d'autre part, des fondements de la pensée traditionnelle selon Guenon.

L'adhésion de Guenon à l'Islam ne peut être ramenée à une «conversion religieuse». Elle permettait d'affirmer l'unité principielle et la continuité de la vérité traditionnelle par delà les religions, tout en rendant possible une

existence vécue, sur cette terre et dans un moment donné, selon une voie traditionnelle déterminée et dans le respect des formes régulières.

Peut-être conviendrait-il de résumer ici même très brièvement, ces «piliers de l'Islam», dont beaucoup d'aspects apparaîtront sans doute étonnamment familiers à ceux qui, sans connaître nécessairement la métaphysique musulmane, connaissent l'œuvre de Guenon.

Au sens étymologique, le mot arabe *arktin* qui a produit *arcanes* n'a rien de mystérieux et signifie simplement «piliers», pour indiquer les cinq préceptes rituels de l'Islam : profession de foi, prière, aumône, jeûne et pèlerinage.
La profession de foi, dont l'énoncé suffit à faire reconnaître la qualité de musulman, s'intitule *shahâda.*
Elle est le témoignage de l'Unité : *la ilâha ill-Allâh,* «il n'y a pas Dieu si ce n'est Dieu».

La formule arabe est plus abrupte que la traduction. Elle pose la négation, *la ilâha,* négation absolue; rien n'est ni dieu, ni vérité, ni réalité, ni beauté, en soi, sous l'espèce disjointe. Puis, cela même qui vient d'être nié est affirmé, avec les mêmes consonances et la même vocalisation, mais renversées. La seconde partie de la profession de foi correspond à l'affirmation coranique : «Tout passe sauf le visage de Dieu». Cela même qui venait d'être nié, comme «idoles», anéanti sous l'espèce disjointe, se trouve réaffirmé, dans la plénitude de l'être, par rapport à l'Unique. La Vérité, la Beauté, le Bien sont absolument en tant que «Noms divins» : *asma al husna.* La *shahâdah* place ainsi à vif le Non et le Oui, ou plutôt une double négation, qui est l'affirmation suprême. Cette voie apophatique où la vérité se découvre par le retournement, la *metanoïa,* de l'esprit sur lui-même, caractérise la pensée métaphysique de l'Islam. Mais elle est traditionnelle au sens le plus large. Comme le disait Maître Eckhart, avec sa truculence : «Une vache dans l'esprit du Seigneur est plus haut que les anges enfermés dans leur condition angélique.» De même le Coran propose le signe de la fourmi ou de l'araignée.

Entre la partie négative et la partie affirmative de la profession de foi, on arrête un instant le souffle en suspens. C'est le lieu du retournement des perspectives, de l'œil de chair à l'œil du cœur, du non au oui, de la chose, quantité inerte, au signe de la réalité absolue, de la multiplicité discordante à l'Unité. C'est le lieu aussi où se situe l'éternel présent, à la fois incréé et créé à chaque instant de notre existence. La tradition musulmane a élaboré la doctrine de la création renouvelée en chaque instant. Dieu déploie, ramène, redéploie l'univers en un instant, en -un clin d'œil, *Lamh el absar.* Ainsi la vitalité d'un cheval, la joue d'un enfant sont aussi pleins de sang ou de tendresse qu'au premier jour de la création.

De même, selon certaines traditions, dans la «Nuit du Destin», *laylat-al-qadr,* à l'approche de la fin du mois de Ramadan, l'univers s'arrête un moment en suspens, comme le souffle dans la profession de foi. Mais ce n'est pas l'arrêt dans la durée d'un monde qui se figerait. C'est au contraire un moment de vitalité et de réalité surabondantes ou l'humanité est surhaussée par rapport à elle-même, ou la création se trouve portée à son suprême degré d'amour et d'incandescence. Intensité vibrante qui se traduit dans l'immobilité d'un instant.

Négation de la mort. La première partie de la profession de foi est comme une mort initiatique, à quoi répond l'affirmation seconde qui ouvre à la vie réelle. La profession de foi, répétée chaque jour par le Musulman, rend la mort et la vie également présentes à sa conscience. Quand j'étais adolescent, j'avais été choqué par la glose d'un orientaliste à propos d'un verset du Coran où il était écrit : «Nous mourons et nous vivons». Le critique qui était aussi le traducteur en français, notait : «Manifestement une erreur de copiste : on vit d'abord, on meurt ensuite.» Mais, pour la vie spirituelle, le grain doit mourir d'abord afin de renaître. De même, le Musulman distingue entre la petite guerre sainte et la grande guerre sainte, menée à l'intérieur de soi-même contre les passions de l'âme.

Mais en vérité il n'y a pas d'ensuite ni d'avant et les parties affirmative et négative de la profession de foi, comme le creux entre elles où le souffle se résume, ne sont que les traces diverses de la même Unité.
Voici, sur le thème de la création renouvelée en chaque instants, deux citations: «Lorsque la succession est transmuée en simultanéité, toute chose demeure en l'éternel présent, de sorte que la destruction apparente n'est véritablement qu'une transformation au sens le plus rigoureusement étymologique de ce mot. Le présent, dans la manifestation temporelle, n'est qu'un instant insaisissable; mais lorsqu'on s'élève au-dessus des conditions de cette manifestation transitoire et contingente, le présent contient au contraire toute la réalité.»

L'autre citation : «L'homme ne se rend pas compte habituellement de ce qu'il n'est pas, et pourtant qu'il est absolument et à nouveau créé à l'instant même, à chaque souffle. *A nouveau* ne suppose aucun intervalle de temps dans le bien de la création. *A chaque souffle,* l'instant de l'anéantissement coïncide avec l'instant de la manifestation.» Le premier de ces textes est de René Guenon, le second est d'ibn'Arabî, *sheikh al akber,* le plus grand sheikh, maître de la métaphysique musulman Si l'on ignorait les auteurs, il serait difficile sans doute difficile de distinguer les deux textes.

La profession de foi s'achète par les mots : wa *Muhammad rasoulAllah,* «Muhammad est envoyé de Dieu». Alors que l'énoncé précédent résume les aspects métaphysiques auxquels s'attache l'ésotérisme musulman, ce dernier en reconnaissant la mission de Muhammad, sans nier pour autant l'existence d'autres prophètes, insère la communauté musulmane dans l'histoire et dans la continuité traditionnelle, il établit la nouvelle forme exotérique dans le droit de la succession ou chaîne de la prophétie, *silsilat al nubuwwat,* en tant que *Khaim al nubuwwat.* Sceau de la Prophétie, message pour les temps actuel l'accomplissement des temps.

Le deuxième pilier de l'islam est la prière. Je ne pourrai qu'évoquer brièvement le symbolisme, à la fois ésotérique et exotérique, des différentes phases de la prière. D'abord, le Musulman se place sur un tapis orienté dans la direction de La Mecque. Le tapis de prière est uniquement destiné à créer autour de nous un espace abstrait, qui nous retranche de la géographie et fait que nous ne sommes plus ni dans notre maison ni dans une mosquée, mais situés par rapport au seul pôle absolu dont le sanctuaire de La Mecque n'est que la trace terrestre, il s'agit de se séparer du monde de la contingence. J'ai vu par exemple, en Arabie, des employés qui, à défaut de tapis de prières, montaient

sur des caisses de machines-outils, tournés vers La Mecque, perchés sur les caisses mêmes du monde de la productivité économique mais retranchés par même des apparences, par une ironique transmutation des signes, comme autant de nouveaux styles du désert. Le tapis n'a donc pas de réalité en lui même. Il peut être un tissage précieux ou un bout d'étoffe misérable. Chez les nomades, on place même parfois des cailloux pour dessiner l'espace isolé de la prière. Sacralisation de l'espace lui-même, et orientation de l'espace. Orientation dont l'aspect physique, le visage tourné vers La Mecque, n'est que la projection d'une réalité spirituelle, qui est la *niyat,* l'intention de celui qui v prier. Elle est l'ouverture à la prière. C'est l'acte par lequel l'homme signifie sa présence au regard de Dieu, en tant qu'unité, séparée, chétive, mais unit quand même, par le corps qui se consacre, orienté, à la prière, et par l'esprit qui se dédie. Le propre de l'homme est la rectitude de l'intention sincère, refit dans la volonté de ce que la foi, ou *iman,* est dans sa conscience. L'aboutissement appartient à Dieu seul. D'où la notion, populaire en chrétienté également, que c'est l'intention qui importe. Mais non pas au sens dégradé dans un moralisme trivial et velléitaire qu'il a fini par prendre, mais dans un sens fort et métaphysique. Au moment où s'achève la prière collective, chacun se tourne à droite, à gauche, vers son voisin et lui souhaite que Dieu accueille son intention, car c'est en Dieu seul que la prière est parfaite.

Après l'intention et durant la prière, le Musulman prononce à plusieurs reprises, comme marquant ses diverses phases de l'invocation, la parole *Allah akbar,* «Dieu est plus grand». Il affirme ainsi la transcendance absolu de Dieu. La prière est orientée vers Lui; n'a de réalité que par Lui mais elle ne saurait avoir d'aucune façon prise sur la divinité. Tout quiétisme découragé par cette formule abrupte, rappel de la distance insurpassable, qui scande la prière en même temps qu'elle exclut toute familiarité avec le divin. De même, les yeux ne doivent être ni fermés ni grand ouverts, mais le regard retenu. Et la voix ne doit être ni trop forte ni un murmure. Pas d'exaltation ni, non plus, de pâmoison, mais l'invariable milieu qui est la condition de l'homme.

Grammaticalement, la forme *Allah akbar* n'est ni un comparatif ni un superlatif mais une sorte de comparatif absolu. Cette sorte de comparatif, qui marque un dépassement perpétue] de tout ce qui pourrait lui être opposé, rappelle ici qu'à chaque possibilité de l'être se trouve opposée la transcendance de Dieu. De même, il n'y a pas, à vrai dire de temps présent en arabe, pas plus qu'en hébreu. Seuls existent l'accompli et l'inaccompli. Dieu dans le Coran parle toujours au passé, c'est-à-dire dans l'accompli, même lorsqu'il s'agit de la promesse ou d'une action future. Entre l'accompli et l'inaccompli, le présent se creuse comme un hiatus. Il peut être symbolisé par le temps de silence dans la profession de foi. Mais tout comme ce laps de silence dans la profession de foi est le temps de la conversion et de l'adhésion pour le fidèle, de même il n'est pas d'autre temps, en vérité, que ce présent éternellement en suspens, jamais prononcé, qui contient le temps historique et le transcende tout à la fois. Guenon a souvent traité ce thème et plusieurs fois avec le symbolisme de Janus. Un visage de Janus est tourné vers le passé, l'autre vers l'avenir, mais l'œil frontal du milieu représente l'éternel présent. Guenon rappelle à ce propos les formes grammaticales de l'arabe et de l'hébreu qu'il compare au symbolisme de Janus, avec l'accompli et l'inaccompli, alors que seul persiste l'éternel présent. De même la récitation des 99 Noms divins, et les grains du chapelet musulman, s'arrêtent au silence et au vide du centième, qui ne s'accomplit que dans la

réalisation en soi de l'unité de l'être, et ne s'articule ni ne se matérialise.

De même la direction de La Mecque n'est qu'une orientation provisoire, pour ici-bas, car la dernière orientation sera la Jérusalem de pierre, empreinte de la Jérusalem céleste, et la dernière prière, qui ne sera plus articulée dans l'histoire mais située en éternité, rassemblera tous les croyants, musulmans ou non, sortis de leurs tombes pour le jour du jugement, et cette dernière prière sera conduite par Jésus, Telle est la doctrine de l'Islam et il ne s'agit pas d'ésotérisme mais du dogme musulman le plus légaliste. D'où l'importance de Jérusalem pour l'Islam. Au-delà des tragédies de l'histoire, Jérusalem est dans l'absolu le lieu de rencontre de tous les monothéistes.

Nous avons laissé la prière musulmane à la phase où, s'étant orienté, ayant dédié sa prière en encadrant son visage de ses deux mains, l'homme se présente comme une unité, debout, dans toute sa stature humaine. Comme en témoigne le Coran : «Nous l'avons créé — l'homme — dans la plus belle des statures.» Il possède à la fois la verticalité et l'expansion, l'élévation et l'ampleur, l'ésotérisme et l'exotérisme, la consécration à l'Unique et l'épuisement des différentes possibilités de l'être.

C'est ainsi que Guenon, dans l'un des rares passages qu'il ait consacré au christianisme dans le *Symbolisme de la Croix,* écrit en note : «Le chrétien vénère le signe de la Croix, le musulman le vit». Ceci fut écrit d'ailleurs à l'époque même où Guenon se tournait vers l'Islam.

Deuxième phase de la prière : après avoir affirmé la stature humaine, faite de rectitude, le musulman se penche, prend appui avec les mains sur les genoux et s'incline. Il symbolise alors la situation de l'animal ou du végétal et décrit un autre état de l'être, celui de la nature soumise à la Loi par nécessité, non par volonté comme l'homme. *Islam* veut dire en effet «soumission». Tout être créé, animal ou végétal, est soumis du fait de sa condition même de créature. Il relève d'un Islam de nature. Seul l'Islam de l'homme est un acte d'adhésion.

Dans le temps suivant, le fidèle se met à genoux et se prosterne complètement. Il symbolise ainsi l'état figé de la pierre, du minéral. C'est l'acte de soumission et d'adoration totale. L'homme est replié sur lui-même comme la lettre *mîm* en arabe, qui est un cercle refermé sur lui-même, lettre de la mort, suivie dans l'alphabet de la lettre *noun,* également de forme circulaire, mais d'un cercle ouvert, qui est la lettre de la résurrection. Cette prosternation, après que les divers gestes de la prière aient symbolisé les différents états de l'être, marque le point le plus bas en même temps que l'accomplissement le plus haut de la prière : la rigidité de la mort en même temps que la résurrection spirituelle. Car la pétrification ainsi décrite n'est pas l'inertie de la matière, elle est l'état de concentration et de rassemblement des facultés de l'être, elle est l'état d'adoration consciente, éveillée, dans l'anéantissement physique.

Quelques versets d'Ibn al-Farid, un des grands mystiques de l'Islam, décrivent cet état : «La taille de l'homme se modifie dans la prière, il se replie comme le rouleau d'un écrit. Mais c'est dans la prosternation ultime que le serviteur est le plus près du Seigneur». C'est dans l'état de *sancta simplicitas,* de retour à l'enfance seconde, que cette phase de la prière situe le croyant. Voici une autre citation, du sheikh Ahmad al-Alawi : «Avant sa prosternation, il s'éteint comme

une chose disparue, effacée en lui-même, éteint dans son Seigneur». Il ne s'agit pas d'un vieux grimoire, relatif à une tradition éteinte, mais d'un maître mort en 1933, dont les disciples sont encore vivants et dont l'enseignement a marqué Frithjof Schuon et René Guenon.

Cette première prosternation, ainsi que chaque phase de la prière, est ponctuée par l'affirmation de la transcendance : *Allah akbar.* Après la figure de l'anéantissement et de l'adhésion, le fidèle se redresse et se prosterne aussitôt de nouveau.

Ce geste, par sa répétition, rectifie ce que la première prosternation, réduite à elle seule, pourrait avoir de pathétique sentimental. Le fidèle ne reste pas confit dans l'état de prosternation, dans lequel existe un risque de complaisance. La répétition du geste, qui en rectifie la portée, s'intitule : «l'extinction de l'extinction». Ainsi Maïmonide appelait-il Dieu la «négation de la négation».

Enfin, le fidèle se redresse mais reste assis pour-le temps final de la prière. Il l'achève ainsi dans la situation médiane qui convient à sa qualité de médiateur dans la création, après avoir retracé dans les phases antérieures de la prière, les divers états de l'être créé.

Le symbolisme de la prière peut être éclairé par une dernière citation du Sheikh al-Alawi : «II est prosterné à l'égard de la vérité, mais droit à l'égard de la création. 11 est éteint comme s'éteint une qualité divine dans l'unité transcendante. Mais il est subsistant dans l'unité immanente à l'existence. Ainsi la prosternation est ininterrompue, et l'union ne connaît pas de séparation. La vérité nous a tués d'une mort qui ne connaît pas de résurrection, mais alors Dieu nous a donné une vie intime, qui ne connaît pas de mort». La prière musulmane peut être interprétée non seulement d'après un symbolisme cosmologique, comme il vient d'être indiqué, mais à bien d'autres niveaux d'expérience et notamment selon un symbolisme des lettres et des sons. *L'alif,* trait vertical, le A de la première lettre du nom d'Allah, correspond ainsi au statut de l'être dans l'unité, son témoignage unique, debout à la prière, en tant que personne responsable. C'est également la première lettre de la manifestation.

Ensuite; le moment de l'inclination correspond à la lettre courbe *lâm,* le L double du nom d'Allah. Cette forme littérale est considérée par le symbolisme musulman comme médiatrice par excellence, celle qui fait pénétrer dans les manifestations universelles, et décrit par sa trajectoire les divers états de l'être. Puis, avec la prosternation, le *hâ,* le H, la lettre qui dans l'écriture arabe se boucle sur elle-même, est celle du retour à l'origine.

Cette lettre, qui fait vibrer le pronom *Houa,* «Lui», correspond au Soi. Philippe Lavastine retrouvera peut-être ici quelque équivalence avec le AUM : l'A qui institue la création, U la lettre médiatrice, M la vibration continue, et finalement la lettre non écrite du retour sur soi. Le même symbolisme se retrouve dans les trois mystérieuses premières lettres qui ouvrent le Coran : alif, lâm, mîm (A, L, M) que l'on appelle les «sceaux» du Livre. L'Alif de l'origine, l'alpha, le son ouvert de l'expansion; L, le son intermédiaire qui s'appuie au milieu de la glotte; M, le bourdonnement de la création et vibration finale. Qu'il s'agisse de symbolisme, de rite religieux, ou de métaphysique, il se retrouve un tissu très

serré de correspondances, où chaque signe renvoie à d'autres termes de référence. L'Islam est un rappel constant à l'unité transcendante, comme à l'unité de l'être individuel, ainsi qu'à l'unité sociale de la communauté. Au moment de la mort, le croyant qui n'a plus la force de prononcer le nom d'Allah peut lever le doigt dans un geste qui, résumant la prière et la profession de foi, témoigne encore de l'Unité.

Le pèlerinage matérialise la cohésion de la société musulmane en tant que communauté, de même que la profession de foi témoigne de l'unité de l'Être, et que la prière exprime l'intégrité de la personne individuelle. Venus de toutes les parties du monde musulman, du Maghreb à l'Indonésie, dans un rassemblement de peuples et d'ethnies, entraînés au coude à coude dans la même procession autour du sanctuaire de La Mecque, les pèlerins éprouvent leur solidarité. Mélange d'individualisme et d'unanimité, chacun vient se mêler à l'incessante marche et récite lui-même sa propre prière. L'ensemble produit l'effet d'un corps unique et d'une seule invocation. Jour et nuit, avec de nouveaux participants, et sans interruption aucune, c'est une garde perpétuelle, en rotation autour du pôle symbolique de la communauté, le bloc cubique noir, compact, posé sur le cercle, étincelant de clarté, de la place.

J'en garde un souvenir personnel auquel rien dans mes lectures ne m'avait préparé. Lorsque le Musulman prie, où qu'il se trouve, il se tourne dans une direction de l'espace qui est celle de La Mecque. Mais qu'arrive-t-il une fois le lieu géographique atteint, de tous les points de l'horizon, de Jakarta, de Tombouctou, de Kaboul, que sais-je encore? Une fois à La Mecque, la cérémonie s'accomplit, non plus en ligne de fidèles côte à côte, mais en cercle. Alors, au moment où l'on se relève de la prosternation, que voit-on devant soi? On voit une figure humaine, le visage de son prochain, venu de son propre horizon ,avec la même intention. Dans cette religion sans images ni autels qu'est l'Islam, religion de transcendance et d'abstraction, religion d'iconoclastes, l'homme qui prie, une fois arrivé au but du voyage, a pour la première fois de sa vie, devant soi, de l'autre côté de la place et comme dans un miroir, une figure humaine, un être de chair et de sang, qui vous regarde et vous correspond, avec la même intention et des gestes symétriques, dans l'espace, dans la prière. Cette prière, qui n'a d'autre direction que le pur espace, se résout dans l'accomplissement du pèlerinage, en rencontre humaine et fraternelle. La fraternité paraît d'ailleurs s'étendre à tous les règnes de la nature. Au moment où l'air et l'espace vide résonnent du bruit des corps qui se prosternent et de l'appel des Noms divins, il répond en écho un grand claquement d'ailes. Ce sont les pigeons innombrables sur la place, qui s'envoient. J'ai pensé alors au verset du Coran : «Allah, tout être connaît Son Nom et Sa Gloire et l'oiseau lui-même en étendant ses ailes».

Le jeûne ne doit pas être confondu avec une ascèse même si, dans les conditions de la vie moderne surtout, il représente pour beaucoup une épreuve réelle. Le jeûne a pour objet véritable le retour de l'homme à son identité réelle, un retrait sur la profondeur de sa réalité ontologique. Le va-et-vient des affaires, les soucis de gains et de pertes, les conditionnements du prestige ou de l'ambition sont dépouillés ou du moins simplifiés. Neutralisation des événements extérieurs, concentration durant un mois sur l'essentiel. La journée est marquée non par le rythme physiologique de l'alimentation, ni par le rythme social des affaires courantes, mais par les cinq prières quotidiennes

et concentrée sur l'intériorisation du simple fait d'exister. Une sentence populaire proclame «Gloire à Celui qui efface les noms, surnoms et professions pour faire de notre âme un clair miroir où se reflète la Face de Dieu». La définition de la qualité humaine ne se fait pas en termes d'enracinement dans un sol, un terroir, ni par des rapports de sang, en termes de races et de nattons. Elle s'effectue selon un pôle de référence transcendant, comme à la verticale, et non pas à l'horizontale selon une géographie terrestre.

Le jeûne consiste précisément à gommer les noms, prénoms, surnoms, titres et qualités pour ramener, un temps, l'individu sur l'être, par le rappel au souvenir de Dieu : *Dhikr Allah.* Dans le silence du corps, la vie intérieure se fait vigilante. L'être se dépouille dans sa nudité ontologique. De même, dans les récits sur la vie des mystiques, l'éveil à la réalité spirituelle s'accompagne littéralement de la mise en pièces des vêtements. En société traditionnelle surtout, l'habillement se présente comme l'emblème d'une condition sociale. Le seul costume qui convienne au spirituel est la tunique sans coutures du pèlerin ou le manteau rapiécé du derviche, fait de pièces disparates, le seul qui ne l'enferme pas dans une condition sociale déterminée, le seul qui ne soit pas une livrée utilitaire. Ainsi Ghazali, du haut de sa chaire magistrale, déchire ses vêtements au moment d'entrer dans la voie mystique. Ainsi le derviche porte-t-il au sens propre un costume d'Arlequin. Il échappe au jeu de la représentation sociale, comme se trouve hors jeu le bateleur du tarot ou le «joker» du jeu de cartes, pièces non marquées, ni roi ni d'autre valeur, qui peut, liberté totale, être à volonté marqué d'un chiffre quelconque.

C'est d'ailleurs au manteau d'Arlequin, qui était déjà le vêtement rapiécé des derviches «melametis», ceux qui suivent la «voie du blâme» et attirent par leurs paradoxes les critiques des hommes rangés qu'Abdul Hadi, l'un de ceux qui introduisirent Guenon à l'Islam, consacra son premier article dans le *Voile d'Isis.* Le costume fait de bric et de broc, bariolée, reproduit le tohu-bohu de la vie sociale. Celui qui le porte n'est personne en particulier, il est capable d'être tout le monde et n'importe qui. Entre la *muraq'a*, vêtement en pièces bigarrées du derviche et le costume d'Arlequin, la filiation paraît d'ailleurs directe par les confréries musulmanes de Sicile. Celle-ci fut, avec l'Andalousie, l'un des hauts-lieux de l'Islam en Europe. Ce vêtement est celui de l'anonymat supérieur. C'est ainsi vêtu que Tristan se présente d'abord à la cour du roi Marc. La légende de Tristan, tout comme les cycles du Graal, surtout celui de Wolfram von Eschenbach, sont pleins de rappels de signes et paraboles ésotériques islamiques avec des correspondances souvent troublantes dent plusieurs ont été relevées par Guenon.

Suivant la voie métaphysique, le nom et le prénom de René Guenon, tout comme ceux du sheikh Abdul Wahed Yahia, son nom en Islam, ne se sont-ils pas unifiés et abolis dans l'expérience du Soi?

Pour l'aumône, dernier des cinq piliers ou *arkan* de l'Islam, je ne dirai qu'un mot. C'est le sacrifice, avec cette particularité que l'Islam, étant la forme religieuse pour la fin des temps, une religion pour le siècle, prend la forme sociale du don à partager, plutôt que la forme rituelle ou liturgique du sacrifice tel qu'il apparaît en des traditions plus anciennes.

En cette période, celui qui accomplit un *iota d*e la Loi est sauvé. En

conséquence, l'aumône n'est que l'abandon d'une partie déterminée des biens. Avec ses aspects de solidarité humaine, l'attitude traditionnelle islamique quant à l'argent a profondément marqué l'histoire économique de la communauté musulmane. L'interdiction de l'usure, voire du prêt à intérêt ou même, dans l'interprétation la plus rigoriste, la réprobation du profit, répondent à la conception que l'argent ne saurait être reconnu comme créateur. Seul Dieu est créateur. L'attitude envers l'argent et celle envers la représentation de la figure humaine, qui devait consacrer l'art abstrait de l'arabesque, ont les mêmes fondements. Ainsi également des assurances sur la vie : le pari sur l'avenir d'un être humain est immoral car seul Dieu est maître de donner la vie et de la reprendre. Ces conceptions ont pu entraver ou aliéner en des mains étrangères le développement financier dans l'Islam traditionnel.

Il n'en reste pas moins qu'à l'heure où la croissance sans frein, la productivité pour elle-même et la concurrence à tout prix sont sérieusement mis en procès au profit de conceptions économiques qui feraient la plus large part aux exigences de justice sociale et de qualité de la vie humaine, l'impératif éthique et les finalités sociales, imposées en ces matières par l'Islam, pourraient trouver, adaptés et transposés aux conditions actuelles, des résonances nouvelles.

Les rappels de l'Unité et de la transcendance, au point de vue métaphysique, de la fraternité humaine au point de vue social, sont parmi les valeurs — pour employer un mot profane — qui sont encore vécues et témoignées dans la vie quotidienne et pourraient représenter, aujourd'hui encore, des apports essentiels de l'Islam. Mais, là est le drame, au moment même où certains en Occident, souvent inspirés par l'œuvre de Guenon, essaient, au-delà du règne de la quantité, de retrouver un ordre traditionnel, l'Orient, lui, fasciné par la réussite, se laïcise et se profane très vite, de telle sorte que le dialogue n'est plus situé, en réalité, entre Orient et Occident, mais devient un débat intérieur pour chacun.

Guenon avait à la fois raison et tort : raison par son diagnostic, et peut-être tort car il n'avait pas prévu à quel point ses prédictions — même les plus catastrophiques — risquaient d'être dépassées; ou peut-être a-t-il eu la pudeur de ne pas prendre un ton apocalyptique. En réalité, peu d'années seulement après sa mort, la situation est non seulement celle qu'il a décrite, mais elle est pire encore, c'est-à-dire que la possibilité de dialogue entre un Orient qui détiendrait une tradition et un Occident qui serait porté à la rechercher correspond à une vision bien optimiste des choses. Il y a un dicton musulman selon lequel «le dernier refuge, la dernière embuscade de Satan est le cœur du juste dans sa bonne conscience». C'est la bonne conscience des technocrates qui croient que le bien-être suffit à combler l'homme, que la croissance quantitative est une réponse à tout, c'est aussi l'effort laïcisant et profanateur du moderniste oriental qui, croyant de bonne foi développer son pays, le déracine. En réalité, le fait qu'il ne s'agisse pas d'un dialogue mais que le débat soit intériorisé en chacun de nous, lui donne la profondeur d'un examen de conscience.

Il n'y a plus de justes et nous nous débattons tous dans le même naufrage.La grande difficulté pour une approche de l'Islam est peut-être la proximité de l'Occident. L'Inde, la Chine ou le Japon furent découverts par l'Europe comme

étant véritablement l'autrui, l'exotique. Mais l'histoire de la Chrétienté et de l'Islam se sont trop entrecroisées. Les références théologiques sont les mêmes : Abraham, Moïse, Jésus et même Marie, plus présente à l'Islam qu'au protestantisme.

Aristote, transmis à la philosophie européenne par les Arabes, est aussi présent, Plotin bien davantage, à la pensée de l'Islam classique qu'il ne l'était au moyen âge chrétien. La même rationalité se retrouve à travers la science grecque et la technologie, parvenues elles aussi à l'Occident par l'intermédiaire de la civilisation musulmane. Ainsi, le dialogue aujourd'hui n'est pas marqué par la distance de l'exotisme, mais par celle plus subtile de l'ambiguïté. Il est celui des occasions manquées, des situations déviées. C'est une image gauchie de soi-même que chacune des deux civilisations présente à l'autre. Il existe une similitude entre le paysage spirituel de l'Islam et de la Chrétienté occidentale jusqu'à l'époque à peu près de Philippe le Bel. La devise «Dieu premier servi» de la chevalerie chrétienne répond à la *ibadat,* au service *d'Allahou akbar.* Dieu plus grand. Il y eut guerres mais non opposition profonde du système des valeurs, comme entre les doctrines économiques et sociales qui se découpent le monde actuel.

Dans ce monde en débris, l'Orient n'est plus en Orient, pas plus que l'Occident n'est en Occident. II n'y a pas de forme traditionnelle privilégiée en soi. La tradition musulmane elle-même affirme que «les voies vers Dieu sont aussi nombreuses que les enfants d'Adam». La seule distinction à faire est entre les formes éteintes et celles qui sont encore vivantes ; celles qui sont lettre morte, simple objet de curiosité intellectuelle, et celles qui sont encore dans le vif, voies de réalisation spirituelle. En vérité, la connaissance des civilisations et surtout des métaphysiques orientales est moins stimulante pour l'esprit que les mathématiques, moins intéressante pour la culture générale parce que moins riche d'aspects divers, que les arts et lettres profanes d'Occident, si elle n'est expérience transformante de l'être. Autrement, elle se pétrifie en érudition ou se perd en discours superficiel, parce que purement descriptif, comme le fait le plus souvent l'orientalisme. En principe, toutes les formes traditionnelles sont d'égale valeur. Seulement, certaines correspondent, sans qu'il y ait là aucune supériorité dans l'absolu, aux possibilités et même aux limitations du temps présent. A ce propos, René Guenon écrit : «Les formes traditionnelles les plus récentes sont celles qui doivent énoncer de la façon la plus apparente à l'extérieur l'affirmation principielle de l'Unité». Le règne présent de la quantité, l'idolâtrie de la matière diffuse et multiple, appellent comme une reprise en main cette fixation de l'unique essentiel, Or, l'affirmation inconditionnelle de l'unité n'est exprimée nulle part avec autant d'insistance et de fermeté que dans l'Islam, où elle paraît comme résorber en elle toute autre affirmation.

René Guenon précise bien : «En tant que Sceau de la Prophétie, l'Islam est par conséquent la forme ultime de l'orthodoxie traditionnelle pour le cycle actuel.» Voilà qui éclaire sans doute la portée, les limites et le sens de l'adhésion de Guenon à l'Islam comme voie traditionnelle, en tant que règle de vie et de conduite personnelles, alors qu'en doctrine il a recours bien plus souvent à d'autres formes, selon les besoins de l'exposé, lorsqu'il présente au lecteur la tradition en soi et dans ses manifestations multiples.

De quelque nom qu'on l'appelle, René Guenon ou sheikh Abd el Wahid Yahia,

son nom initiatique en Islam, l'essentiel en lui était le lieu le plus intérieur de l'être, la fine pointe de l'âme où toutes les individualisations s'abolissent, et que l'on appelle en arabe, par respect, afin de le qualifier, le *sirr,* le secret.

Que soit respecté le secret de celui dont le dernier souffle, avec la parole «Allah», articulait le mystère de l'Identité suprême. Toute autre parole est alors exclue et le silence s'impose. Non pas la minute de silence embarrassé qu'une société profane, ne sachant comment affronter le sacré, réserve en hommage à ses morts. Mais un moment, de concentration sur le vœu d'un homme, réalisé dans son destin, et qui pourrait être également symbolisé par cette tradition musulmane où la parole divine est invoquée pour signifier l'union de l'être et de la connaissance : «Celui qui Me cherche Me trouve. Celui qui Me trouve Me connaît. Celui qui Me connaît m'aime. Celui qui m'aime, je L'aime. Celui que J'aime, je le tue. Celui que Je tue, c'est Moi-même qui suis sa rançon».

La pensée que je dédie pour conclure ne s'adresse ni à l'homme René Guenon auteur d'une œuvre traditionnelle, ni au sheikh en Islam, et ce sera ma réponse à l'invitation qu'il me fit au moment de le quitter pour la dernière fois, de dire avec lui la prière de ceux qui vont d'une terre à une autre terre : *Ya Abd el-Wahid, qaddasa Allah sirraka,* «Serviteur de l'Unique, que Dieu bénisse ton secret».

DISCUSSION

N. BAMMATE. — Trois questions touchent à des problèmes contingents en rapport avec la vie de Guenon; j'y répondrai très brièvement et discrètement. Ensuite, il y a des questions de nature plutôt historique qui portent sur les rapports de l'Islam avec d'autres traditions. Enfin, les dernières touchent à des problèmes de doctrine fondamentaux.

Je commence par les questions portant sur des événements personnels de la vie de Guenon. Là-dessus, comme; je l'ai dit, je ne voudrais pas m'étendre. J'espère que vous avez senti, au cours de mon exposé, combien, ayant pu bénéficier de la *barakah* de René Guenon, j'ai tenu à ne pas entrer dans le vif des souvenirs personnels. Cependant, je ne veux me dérober à aucune question.

La première est un peu délicate : «N'y eut-il pas un nuage entre Guenon et Schuon, et pourquoi?»

C'est évidemment le type même de question que j'aurais voulu éviter. Mais je pense qu'on peut, sans les éluder, dire les choses comme elles sont sur le terrain des principes. En réalité, le problème fut celui d'une différence de fonctions. Guenon a toujours affirmé — et quelques exemples en ont déjà été donnés ici — qu'il n'était pas un maître spirituel et ne voulait pas avoir de disciples. Ce n'était ni un gourou, ni un prophète, pas plus qu'il n'était un essayiste ni un orientaliste. Ceci est peut-être dû — je formule simplement une hypothèse — à la forme dérivée et en partie quelque peu latérale par laquelle il a reçu l'initiation. Évidemment, Dieu seul sait s'il l'a reçue par l'intermédiaire d'Abdul Hadi, qui était pleinement *mokkada,* représentant de l'ordre de la *Chadliya.* Mais le fait qu'il n'ait pas suivi personnellement et avec discipline toutes les étapes de la formation initiatique l'a peut-être amené à ne pas se sentir qualifié, alors que Schuon, lui, a reçu l'initiation par la transmission

directe de la *barakah* d'un sheikh, et s'inscrivait en droite ligne dans une chaîne de transmissions personnelles de maître à disciple. Il y a donc une différence de fonctions, l'un ayant reçu, par transmission, la maîtrise avec autorisation de former des disciples, l'autre se trouvant un peu en marge d'une telle transmission, ce qui ne veut pas dire que sa fonction soit moins importante. Il ne s'agit pas de placer Guenon plus ou moins haut par rapport à Schuon, il s'agit simplement de reconnaître qu'il avait des fonctions autres. Que cela ait créé des malentendus ou non, je ne veux strictement pas en parler. Comme j'ai tenté de le faire comprendre dans mon exposé, je me place au niveau des principes et non à celui des individualités ou de la subjectivité. Schuon se présente, et de manière légitime, comme un maître spirituel, Guenon a toujours refusé de l'être. Je crois que Guenon, du fait qu'il voulait se situer au-delà des formes de transmission, dans la perspective unitive où toutes les traditions ont leur origine, ne pouvait pas, par définition même, être appelé à la transmission d'une *barakah* particulière.

J.-P. LAURANT. — N'y a-t-il pas eu aussi du point de vue doctrinal des désaccords au sujet de l'initiation, de l'ésotérisme?

N. BAMMATE. — Je crois que là encore on doit moins parler de conflits doctrinaux que de différences de tempéraments et de fonctions.

J.-P. LAURANT. — Au sujet du christianisme, pour Schuon il y a seulement une différence de degré dans les sacrements entre le christianisme et l'ésotérisme et, pour Guenon, de nature. C'est quand même un point essentiel...

N. BAMMATE. — En effet, il y avait cela. Il faut dire également que l'attitude de Guenon envers le Christianisme, comme envers le Bouddhisme, comme envers la Maçonnerie, a beaucoup évolué. Mais en fin de compte, toutes ces variations, si l'on considère la vie de Guenon dans sa totalité, ont été dans le sens d'un acquiescement. Au début, il tranchait, il y avait le «non», il y avait le «oui», les justes et les réprouvés. A mesure que les années passaient, il reconnaissait l'importance de voies très diverses si elles étaient conformes au destin de certaines personnes qui devaient y trouver leur accomplissement. Il avait tendance à voir le signe du divin sur le front de tous ses correspondants, même de ceux qui lui écrivaient les lettres les plus absurdes. Mais à tous il trouvait quand même une voie dans laquelle une ascension était possible.

Je passe à la question suivante qui porte sur la retraite de Guenon mais accompagnée d'un désir de maintenir et même de multiplier les contacts avec l'Occident. J'étais vraiment bien placé à cette époque pour constater la chose. Il avait des centaines de correspondants réguliers et passait une grande partie de son temps à leur répondre. Je ne pense cependant pas que ce fût un désir de maintenir un contact avec qui que ce soit. Ces contacts, il ne les cherchait ni ne les tuyau : ils avaient lieu. Il agissait d'abord tout simplement par politesse, pour obéir au sentiment qu'il devait une réponse à quiconque. C'était un homme dont la courtoisie, la pudeur formaient vraiment le fond de sa personnalité. Peut-être faut-il regretter qu'il ait perdu tellement de temps dans une correspondance souvent sans intérêt. Il mettait autant de soin à répondre à la lettre d'une malheureuse lui demandant d'interpréter un rêve, qu'à un maître comme Valsân, par exemple, qui lui posait une question de doctrine. Pour Guenon, tout était important, parce que tout était sacré. Il allait jusqu'à se perdre en débats qui paraissent sans commune mesure avec le degré qu'il avait

atteint. Mais il estimait qu'il n'y avait pas de petites ou de grandes rectifications. Chaque fois qu'on découvrait une déviation, il fallait la corriger. D'où cette tendance inlassable à revenir sur certains points. II y a autre chose encore dom nous avons déjà parlé hier : le fait qu'il ait côtoyé beaucoup d'abîmes dans .sa jeunesse.

M.S**CRIABINE**. — Certains faits qui paraissent insignifiants ont eu des conséquences dont aujourd'hui nous mesurons la gravité.

N. **BAMMATE.** — C'est parfaitement exact. Lorsque je me suis trouvé chez lui, ce qui frappait en premier lieu, c'est l'impression d'être chez quelque retraité. Il n'y avait absolument rien d'oriental dans son habitat. Mais ce qui m'a confondu, c'est l'extrême disparité de sa bibliothèque. Il recevait des masses d'écrits et ne jetait rien. Mais, d'autre part, des textes les plus insignifiants, il arrivait par une sorte d'alchimie géniale à tirer tout d'un coup, dans une note critique, un trait saisissant, et c'est toute la métaphysique qui se déploie.

Cela m'amène à la question suivante : «On a rappelé, et Valsân l'a confirmé, que les textes traduits par Aguéli n'étaient pas d'Ibn 'Arabî mais de son école». Je saisis d'abord cette occasion pour dire que le représentant le plus direct, le plus authentique, me semble-t-il, de la pensée guénonienne, est sans doute Valsân, et le travail qu'il poursuit actuellement sur Ibn 'Arabî est une œuvre essentielle. Mais la réponse à cette question doit être nuancée : c'est oui eu non, car ce qui importe ce n'est pas l'auteur individuel mais la tradition, c'est-à-dire que l'école d'Ibn 'Arabî a repris des textes, qui sont quand même des textes authentiques, non des faux ou des compilations tardives. Malheureusement, ils sont souvent extraits d'éditions médiocres, de seconde ou de troisième main. Donc, je puis répondre : ce ne sont pas des textes venant directement d'Ibn 'Arabî, mais ce sont quand même des éditions postérieures de textes qui proviennent soit d'Ibn 'Arabî lui-même, soit de ses successeurs. Actuellement, le grand mérite d'hommes comme Valsân est de nous donner une somme, en partant des textes les plus contrôlés d'Ibn 'Arabî. Il faut espérer qu'on arrivera ainsi à publier une véritable édition complète des œuvres d'Ibn 'Arabî.

J'en viens maintenant à une nouvelle question : «Dans le rituel islamique, y a-t-il concentration sur le cœur en accord avec le souffle : inspiration-expiration, comme dans la prière hésychaste?»

Oui, absolument, et je dirais même que les rencontres, les similitudes à cet égard sont nombreuses. L'un des «disciples» de Guenon me disait que le texte le plus musulman qu'il connaisse est le *Traité* de Denys l'Aréopagite : c'est un texte qui pourrait être purement et entièrement islamique. De même dans les invocations hésychastes, il y a des similitudes techniques et de vocabulaire qui vont jusqu'à l'identité totale. D'ailleurs on trouve dans l'Islam quantité de méthodes et techniques qui sont très exactement celles d'autres formes traditionnelles. Il ne faut pas y voir nécessairement des influences ou des dérivations, cela démontre une fois de plus l'unité des formes traditionnelles. Ma réponse est donc un oui catégorique, et allant même au-delà des techniques de respiration jusqu'à des détails qu'il serait trop long d'examiner maintenant.

Une question de Mlle James, assez délicate et dont la réponse ne peut être que très nuancée : «Comment est reçu et jugé Ibn 'Arabî — dont René Guenon et

vous-même vous inspirez — dans l'Islam exotérique et dans les autres branches soufi?» Je rapproche cette question de la suivante : «Guenon affirme la possibilité de l'identification totale à la Divinité. Est-ce en conformité avec l'Islam?»

Cette seconde question rejoint la précédente parce qu'Ibn 'Arabî est l'homme qui, justement, dans l'orthodoxie musulmane, a été le plus souvent suspecté de pousser trop loin l'identification. Il y a, non seulement dans l'orthodoxie mais même dans l'ésotérisme islamique, à la fois la reconnaissance qu'Ibn 'Arabî est un sheikh à part, le «sheikh al akbar», le plus grand, mais que c'est un maître tellement complet et, du fait même de sa plénitude, tellement âpre, qu'il "faut une solide santé pour l'aborder. Cela rejoint le jugement que l'orthodoxie musulmane, ou l'ésotérisme équilibré et prudent représenté par Jounayd, par exemple, portait sur al-Hallâj. Celui-ci allait encore plus loin qu'Ibn 'Arabî : il ne s'agissait plus de pananthéisme. Il proclamait : «Je suis la Vérité». La vérité d'al-Hallâj est considérée comme un vin trop fort pour la plupart. Il convient de ne pas la divulguer et de la réserver pour ceux qui sont véritablement dans les cercles intérieurs de l'initiation. Al-Hallâj a été brûlé non parce qu'il a dit quelque chose de foncièrement faux, mais parce qu'il a parlé de secrets ineffables.

M.SCRIABINE. — D'ailleurs Guenon a dit : «On l'a condamné mais on le vénère».

N. BAMMATE. — C'est cela. Il y a même un autre fait que je ne veux pas dissimuler non plus, c'est qu'il existe actuellement parmi les Musulmans, surtout parmi les intellectuels, les philosophes, ceux qui sont formés à l'occidentale, une désaffection indéniable pour Ibn 'Arabî. En fait, ils profèrent contre lui le même type d'accusation que celui lancé contre certains brahmanes dont parlait Philippe Lavastine, ils accusent Ibn 'Arabî et ses pareils d'avoir favorisé une attitude quiétiste et passive. Mais là, nous sortons de la métaphysique qui était le seul propos d'ibn 'Arabî.

R. ALLEAU. — Quelle a été l'attitude de l'*Idjma* à propos d'ibn 'Arabî?

N. BAMMATE. — *L'Idjma* est le consensus des croyants. Dans l'Islam, il n'existe pas d'église établie : partout où les musulmans sont réunis en communauté, là est l'Islam. Et l'image de cette communauté, c'est la cour à ciel ouvert de la mosquée. C'est la maison de l'Islam, la réunion des croyants. La racine du mot *Idjma* (dans les langues sémitiques, il faut toujours revenir aux racines) est *djîm - mîm - aïn,* c'est d'ailleurs la même racine que la mosquée : *djema.* Le Prophète a dit : «Ma communauté ne peut pas commettre d'erreur». C'est dire que l'infaillibilité est reportée sur le consensus des Croyants. Or, l'*Idjma* respecte Ibn 'Arabî, et s'il est resté à travers les siècles comme «sheikh al akbar», c'est en grande partie à cause de cette attitude favorable. Mais disons la vérité : il y a une dégradation des connaissances métaphysiques qui frappe les musulmans comme elle frappe la chrétienté. Si vous demandez aux gens ce qu'on pense de Ruysbroeck l'Admirable en Europe, on peut prophétiser à coup sûr que beaucoup n'en pensent pas grand chose. De même beaucoup ignorent Ibn 'Arabî, et parmi ceux qui le connaissant — tout de même plus nombreux en Islam que ceux qui connaissent Ruysbroeck en chrétienté — prolifèrent toutes les légendes et tout le folklore autour de son nom. Il n'en reste pas moins qu'Ibn

'Arabî représente une figure exemplaire pour beaucoup : c'est celui qui est allé le plus loin dans la connaissance de l'Unité. Or, c'est toujours dans les états les plus hauts que les risques, pour les disciples, deviennent les plus subtils. C'est la tâche des maîtres spirituels de veiller à ce que le disciple ne soit pas autorisé à accéder à un degré plus élevé avant d'être certain qu'il possède la force morale suffisante pour le recevoir. Chez Guenon, pas plus que chez Ibn 'Arabî ou al-Hallâj, il n'y a confusion avec un panthéisme quelconque; le risque qui existe — et qui peut causer la perte de nombre de personnes — est de prendre des raccourcis quand on n'est pas préparé. D'où l'importance de l'initiation, si fortement soulignée par Guenon.

Une autre question de M. Serge Hutin : «Quelle est l'attitude de l'Islam à l'égard de la Franc-maçonnerie ?»

En soi, il n'y a pas d'opposition. Il y a des maçons musulmans, mais selon ce que j'ai appris, certains docteurs de la Loi, en Egypte, par exemple, sont plus que réticents à l'égard de la Maçonnerie. Je dirai que ces réticences sont proches de celles de Guenon, pendant les périodes où il constatait certaines infidélités de la Maçonnerie à ses principes. Cela peut s'expliquer par le fait que les milieux dont vous parlez ont eu connaissance, comme tout l'Orient, des modes occidentales avec retard, avec un décalage d'un demi-siècle, et que la Maçonnerie y apparaît sous des formes contingentes et dépassées. En revanche, la Maçonnerie elle-même et aussi telle qu'elle se régénère sous nos yeux, qui retourne aux symboles, à l'ésotérisme, Maçonnerie vivifiée par le retour aux sources, est reconnue par beaucoup de musulmans; je pourrais en citer plusieurs parmi ceux qui me sont les plus proches, qui étaient et sont maçons affiliés à des loges, en France notamment. Beaucoup de traditionalistes musulmans sont conscients de la continuité de la Maçonnerie, car l'ésotérisme islamique soufi, un des aspects les plus importants de l'Islam, s'est surtout maintenu dans les compagnonnages de constructeurs, d'artisans.. Il y a eu également la transmission par l'Espagne musulmane, par l'Italie, par la France du sud, et cela demeure dans le souvenir de beaucoup de confréries musulmanes. Ils connaissent certains symboles qu'ils identifient aussitôt. Disons que la Maçonnerie ésotérique symboliste est reconnue spontanément comme étant une forme traditionnelle où l'Islam se sent à l'aise, et la seule forme maçonnique qui se trouve combattue est celle même que Guenon attaquait et qui paraît déjà lointaine aujourd'hui.

F. BERGE. — Quelle est la position de Massignon par rapport à l'Islam?

N. BAMMATE. — Louis Massignon représente un cas encore plus secret que René Guenon à certains égards, parce qu'il y avait un élément passionnel dans sa personnalité, qui fut diversement interprété.

F. BERGE. — Il a été converti au christianisme par l'Islam.

N. BAMMATE. — Il le proclamait lui-même. Je pense qu'il peut y avoir un peu de dépit chez les musulmans de voir Massignon revenir au christianisme. Personnellement, cela ne me dérange en rien, pas plus que le fait du rattachement de Guenon à l'Islam. Il s'agit de leur propre voie. Mais il y a un point où Massignon et Guenon se rejoignent, où ils se distinguent de tous les orientalistes : tous deux ont maintenu que le soufisme, l'ésotérisme islamique,

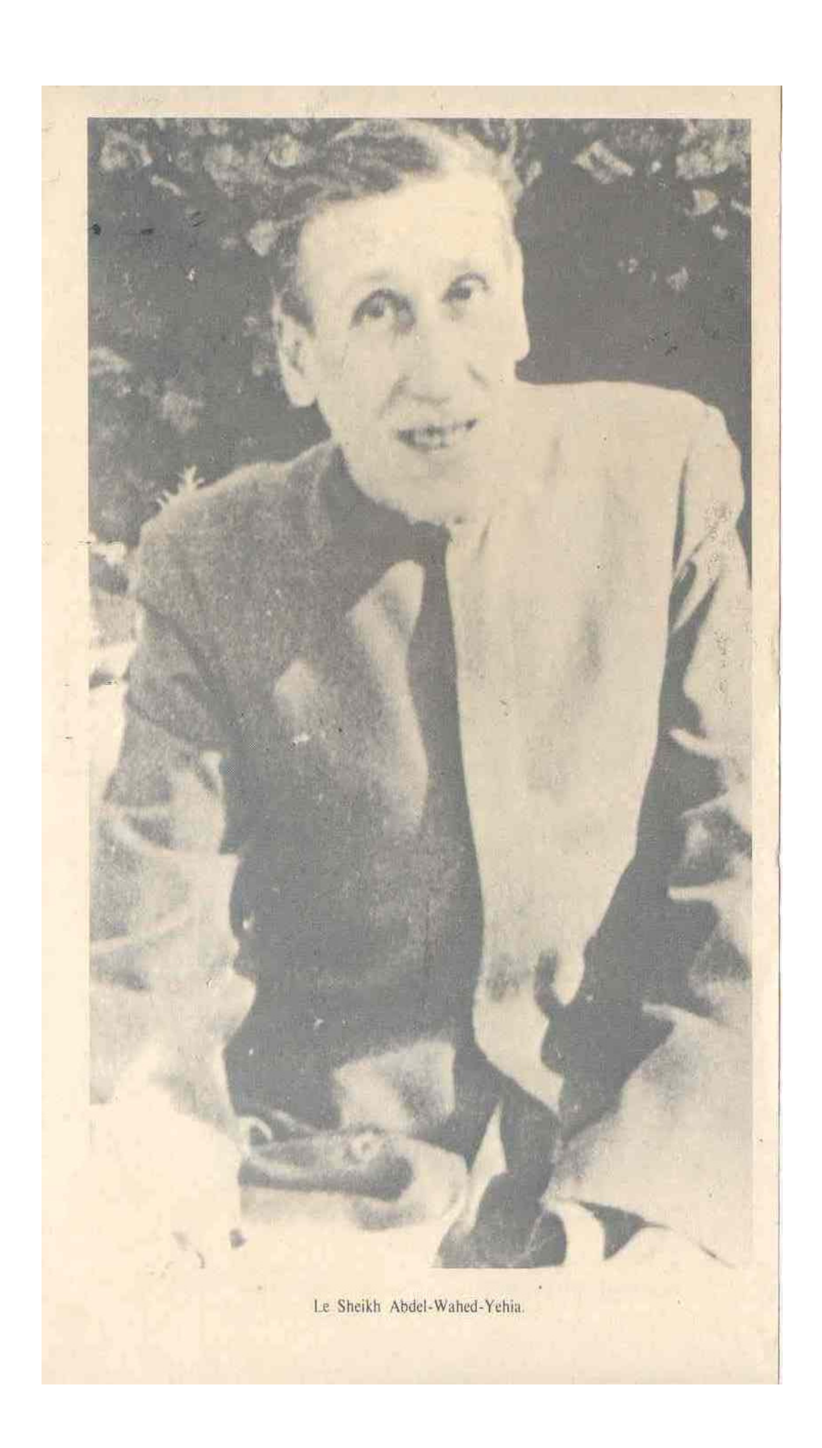
n'était pas un emprunt de l'extérieur, ni surajouté à l'orthodoxie, mais qu'il était organiquement présent à l'intérieur même du Coran, du langage coranique, de la *shahâdah,* et qu'il représente donc une dimension essentielle de l'Islam dans sa totalité.

P. LAVASTINE. — Je voudrais vous demander quel est le rôle du sultan dans la prière.

N. BAMMATE. — C'est poser le problème des relations entre l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel.

La fonction de Muhammad, non comme Prophète, mais comme chef de la communauté musulmane, est passée aux khalifes, c'est-à-dire aux successeurs, aux représentants. Mais la souveraineté appartient à Dieu seul. Le khalife n'est que l'ombre de cette souveraineté sur la terre. De même, chaque croyant peut, de manière parfaitement légitime, diriger une prière communautaire, en qualité d'imâm. Quant au sultanat, c'est une autorité gouvernementale venue se greffer tardivement sur l'autorité du khalifat, spirituelle et temporelle tout à la fois. La caractéristique fondamentale de l'Islam, dans l'ordre politique, est l'union du spirituel et du temporel, reflet de l'unité divine, qui investit d'une exigence éthique toute la vie publique et sociale de la communauté. Le rôle du khalife est d'assurer la conformité de la législation humaine avec l'ordre divin. La première tâche des colonisateurs en terre d'Islam a été de séparer le spirituel et le temporel. Le «rends à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu» a permis, d'après les musulmans, l'entrée dans le monde profane de la quantité. La distinction, dans l'Islam, n'est pas entre le monde qui appartient à César et celui qui appartient à Dieu. Le même monde peut être vu de manière soit exotérique soit ésotérique. Mais il n'en reste pas moins que toute autorité temporelle et toute législation, dans l'Islam, est un reflet de la religion, de la théologie, du spirituel. L'unité entre te spirituel et le temporel est le dernier point de résistance, la dernière ligne de défense, à laquelle la communauté musulmane, même dans un état de déchéance, se raccroche. Et le jour où il y aurait séparation du temporel et du spirituel en Islam, ce serait la fin de l'Islam. Il y aurait une autre forme de civilisation et de société en terres d'Islam, mais ce ne serait plus l'Islam.





Le Sheikh Abdel-Wahed-Yehia.